
٧


جوهرة الاصول وتذكرة الفحول، تأليف الرصاص ، أحمد بن محمد سنة ٦٥٦هـ . كتبـــــه عز الدين بن ذريب سنة ١٠٤٠هـ

٥٣٠ ص ١٨ س ١٨×١٣سم

 نسخة جيدة ،خطها نسخ معتاد .
معجم المؤلفين ٢: ٩٠ بروكلمان ١: ٤٠٣

١ - أصول الفقه الاسلامي آ - المؤلــــف ب - الناسخ ج - تاريخ النسخ

بسم الله الرحمن

قول الهذلي الشاعر السـ

فأتت به حوش الفؤاد مبطنا سهدا اذا ما نام ليل الهوجل

والمراد بحوش الفؤاد الوحشي للانفعال للوحشي حوش ومنه عمرو بن ... لان لا يعاظل بين القوافي ولا يتبع حوشي الكلام قوله مبطنا أي خميص البطن قوله سهدا أي ذكي الفؤاد قليل النوم قوله اذا ما نام ليل الهوجل الهوجل المفازة البعيدة والهوجل والبطي الثقيل والاحمق والليل الهوجل ... ومنه ابل حوشية وحوشية منسوبة الى حوش ابن عموش الجامي ... الحوش جزيرة في الابل فنسبه [illegible] اليها وقيل الحوشية في الابل الحديدة التشبيه كانها حوشية ...

كتاب جوهرة الأصول وتذكرة الفحول

مما صنفه الشيخ الإمام الأوحد العلامة
محيي السنة جمال الدين احمد بن محمد بن الحسن
الرصاص نفع الله بما وضع
وجزاه بما صنع
والحمد لله وصلى
على سيدنا محمد النبي
وعلى
آله
وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولي الحمد بما افاض من سجال الاحسان ۝ وازخا من سحائب الكرم والامتنان ۝
نحمده سبحانه اذ نور قلوبنا بلالاء العرفان ۝ وجادها بشآبيب
الفرقان ۝ واسفر فيها انها عن بوالغ الحجة وواضح البرهان ۝
حمدا ينمو على تصرم الاحوال وتجرم الازمان ۝ والصلوة
على شفيع القران ورسوله الى كل انس وجان ۝
محمد المصطفى وعلى اله شموس الاسلام واطواد الايمان ۝
ما كر الجديدان واعتقب الملوان ۝ اما بعد
فقد سالني بعض من يعنيني اسعافه ويجمل بي اتحافه
من عيون الاخوان وافاضل الخلان املا كتاب في علم
الاصول الذي هو مناط الاحكام الشرعيه وواسطة العقد
بين المعارف العقليه والمعاني الفقهيه الخوفه منهاج
التوسط بين خطتي الافراط والتفريط فبادرت الى ذلك
اداء لما احب من اسعاف السول وتحقيق المامول وليكون
مرقاة وذريعة الى ما اعتنيت به من تفصيل فوائد
هذا العلم ونشر بروده وتجريد عوده في الكتاب
الكبير الذي جعلته اساسه وقاعدته الكتاب
الفائق في اصول الفقه مما وضعه شيخنا ابو محمد الحسن
بن محمد بن الحسن الرصاص رضي الله عنه وارضاه
واكرم في الفردوس مثواه ۝ ونحن نسال الله تعالى

شمول

شمول نعمته وسبوغ منته والصلاة على محمد واله ۝
فصل اعلم انه لا بد لمن اراد الاطلاع على
مسايل الخلاف في اصول الفقه من معرفة مقدمات
قبل ذلك ۝ الاولى معرفة حد اصول الفقه
وتحقيقها ۝ والثانيه معرفة اقسامها وحكمتها ۝
والثالثة معرفة ترتيب تلك الاقسام
بعضها على بعض ۝ والرابعة معرفة حد
الخطاب وقسمته ۝ والخامسة معرفة كيفية
حمله على الحقيقة والمجاز ۝ والسادسة معرفة شروط
الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده وبخطاب
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله على مراده فلنبدأ
بتعريف ذلك ثم نتبعه بذكر مسائل الخلاف
ان شا الله تعالى وبه الثقة ۝ المقدمة الاولى
في حد اصول الفقه قد اشتملت هذه الكلمة على الاصل
والفقه فلنبين معنى هذين اللفظين مفردين
ثم نبين معنى قولنا اصول الفقه فالاصل
في وضع اللغة هو ما وقف عليه غيره والاظهر

انما يستعمل في النامي خاصة يقال اصل الكرمه
واصل الدوحة لما تفرع عنه ما علاه ومتى استعمل
في غير ذلك فانما يقال اساس العمران وقواعد
البنيان ٥ واما الفقه فمعناه ومعنى الفهم
واحد وهو العلم بغرض المخاطب فيما يدخله
بعض غموض فيقول فهمت لحن قولك واللغز
من كلامك اذا وقفت على المقصود منه ولا
يقال فهمت قولك السما علوية والكواكب
مضيئه لتجليه وظهوره ٥ فاما حد اصول
الفقه فهو طرق الفقه على جهة الاجمال
وكيفيه الاستدلال بها وما يتبع
كيفيه الاستدلال بذلك ٥ وانما
قلنا طرق الفقه ولم نقل ادلة

الفقه

ليدخل الدليل ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم وفي اصول
الفقه ما يستدل له موصلة الى العلم

بل هو

بل هو امارة موصوله الى الظن كاخبار الاحاد والقياس
والاجتهاد وقلنا على جهة الاجمال لان التطرق بهذه
الطرق الى مسايل الفقه على التعيين والتفصيل ليس
من اصول الفقه في شي بل ذلك كلام في فروع الفقه
كدلالة اية الطهارة على وجوب الوضوء وكحديث
خاص في مساله النكاح بلا ولي واصول الفقه لا تجري على
هذا المنهاج ولا يتعين فيها مساله فروعيه الا في
معرض التمثيل بل انما يتناول الفقه جمله ولا يتعرض
لتفاصيله الا ترى انا متى قلنا ان الامر يقتضي الوجوب
لم نعن بذلك ايه دون ايه وخبر دون خبر ولم نفرض ذلك
في مساله معينه بل يدخل تحت ذلك كل ما يقع عليه
اسم الامر من خطاب الله تعالى وخطاب رسوله
صلى الله عليه وسلم ونعني بكيفيه الاستدلال كيفيه
حمل الخطاب على الحقيقه والمجاز وكيفية دلالة اقسامه
وكيفيه دلالة الافعال والتقريرات والاجماع
والقياس والاجتهاد والحظر والاباحه ونعني بما
يتبع كيفيه الاستدلال بذلك الكلام في صفه المفتي

المعتمد

والمستفتي والكلام في اصابة المجتهدين ولك ان
تقول اصول الفقه هي كيفية الاستدلال بطرق الفقه
على جهة الاجمال وما يتبع كيفية الاستدلال بها ذلك
والمعنى قريب فان قيل قد حددتم اصول الفقه بانها
طرق الفقه فما طرق الفقه قلنا انها ضربان دليل
وامارة وبالجملة فانها خطاب وغير خطاب وغير
الخطاب فعل وتقرير واستنباط وسيأتي بيان
ذلك مفصلا في المقدمة الثانية ان شاء الله تعالى
فان قيل قد ذكرتم حد اصول الفقه فما الفقه قلنا
الفقه هو العلم او الظن بجمل من الاحكام
الشرعية التي لا يعلم باضطرار انها من الدين
بشروطها واسبابها وعللها وانما اشترطنا ان لا
تعلم باضطرار انها من الدين لان ما يعلم باضطرار
انه من الدين لا يسمى من علمه فقيها كوجوب الصلاة
والزكاة والصوم وغير ذلك وقلنا بشروطها واسبابها
وعللها لان العامة يعلمون كثيرا من احكام الشرع
ثقة بمن يقلدونه من اهل الاجتهاد وليسوا فقهاء

لما لم يعلموها بشروطها واسبابها وعللها والفقيه
الذي يعلمها كذلك ولك ان تقول الفقه هو العلم
الذي يتبعه ويصح معه امكان استنباط احكام
الشرع عن طرقها بشروطها واسبابها وعللها
على بعض الوجوه ولهذا الحد تفصيل قد ذكرناه في شرح
هذا الكتاب **المقدمة الثانية** في معرفة اقسام
اصول الفقه وكميتها اعلم انها تنقسم عشرة
اقسام احدها الاوامر والنواهي وثانيها
الخصوص والعموم وثالثها المجمل والمبين ورابعها
الناسخ والمنسوخ وخامسها الاخبار وسادسها
الافعال وسابعها الاجماع وثامنها القياس
والاجتهاد وتاسعها صفة المفتي والمستفتي
وعاشرها الحظر والاباحة ولك ان تحصر ذلك
فتقول مستند الحكم لا يخلو اما ان يكون هو العقل
او لا فان كان فهو الحظر والاباحة وان لم يكن فهو
الشرع ثم لا يخلو اما ان يكون خطابا او لا يكون
خطابا فان كان خطابا فاما ان يكون خطابا واحدا

او خطاب اكثر من واحد وخطاب الواحد اما ان يكون
خطاب خالق او خطاب مخلوق فالاول خطاب الله تعالى
والثاني خطاب رسوله عليه السلام ثم لا يخلو اما
ان يفيد الحكم او رفعه فان افاده فاما ان يفيده
بنفسه او كيفيه مخصوصه وفي كل ذلك لا يخلو اما
ان يكفي في افادته ظاهر اللفظ او لا فالاول الاوامر
والنواهي وما في معناها والثاني العموم والخصوص
والثالث المجمل والمبين والنص والظاهر والرابع
والرابع الناسخ والمنسوخ وخطاب الجماعه
هو خطاب جماعة الغير الطاهره وخطاب جماعة
الامه وغير الخطاب لا يخلو اما ان يكون استنباطا
او غير استنباط فغير الاستنباط هي الافعال وما
يتصل بها من التقريرات والاستنباط اما ان يستند
الى اصل معين او لا فالاول القياس والثاني الاجتهاد
والمكلف لا يخلو اما ان يعلم ذلك او يجهله فالاول المفتي
والثاني المستفتي ه المقدمه الثالثه في ترتيب
بعض هذه الاقسام على بعض اعلم انه اوجب
تقديم الاوامر والنواهي على العموم والخصوص من

حيث

حيث ان الامر والنهي يتناولان فايدة الخطاب من فعل او
كف ثم ينظر في تلك الفايده هل هي شامله او غير شامله
وذلك هو العموم وهي الكلام في العموم والخصوص وتقدم
الامر على النهي لان الامر يقتضي اثبات الموجود فعل لم يكن
والنهي يقتضي الكف عنه والاثبات مقدم على النفي ويقدم
العموم والخصوص على المجمل والمبين لان القسم الاول يفيد
فايده مكشوفه والثاني يفيد فايده مبهمه مدفوعه ويقدم
ويقدم المجمل والمبين على الناسخ والمنسوخ لان القسم الاول
يفيد الحكم والثاني يفيد رفعه ويقدم الناسخ والمنسوخ
على الاخبار لان الناسخ والمنسوخ يدخلان في خطابه
تعالى وخطابه مقدم على خطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
وقدمت الاخبار على الافعال لان الاخبار تتعدى الينا
بانفسها وليس كذلك الافعال فانها لا تتعدى بنفسها وانما
تتعدى بدليل من الخطاب وقدمت الافعال على الاجماع
لانها افعاله صلى الله عليه واله وسلم والاجماع فعل امته
ولان الافعال حجه في حياته عليه السلام وبعد وفاته والاجماع انما
يكون حجه بعد وفاته خاصه ويقدم الاجماع على القياس
لانه دليل يوجب القطع والقياس اماره توجب الظن
غالبا ولان الاجماع دليل على القياس ومن حق الدليل ان

يكون متقدما على المقدم لو لا غلبه في العلم ويتقدم الا القياس
على الاجتهاد لان القياس له اصل والاجتهاد لا اصل له
ولان القياس قد يكون دلالة قاطعة بان يكون اصله
وعلته معلومين والاجتهاد امارة على كل حال ويتقدم
الحظر والاباحة احد طرق المفتي الى الحكم فيلحق بما تقدم
ولانه من كمال صفة المفتي فلذلك وجب ترتيبها
على هذا الوجه وان كان اخرها رحمه الله تعالى المقدمه
الرابعه في حد الخطاب وقسمته والكلام فيها
يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في حد
الخطاب وقسمته والثاني الكلام في حصر اقسامه
والثالث الفصل الكلام في الفصل بين الحقيقة
والمجاز والرابع الكلام في ورود المجاز في اللغة
والقران اما الموضع الاول فاعلم ان الكلام ينقسم
الى قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل ما لا يفهم منه
المعنى ككادث ومادث والمستعمل ما يفهم به ثم هو
ينقسم الى قسمين خطاب وغير خطاب فغير الخطاب
الخطاب ما جرى على رسم الدرس والخطاب ما قصد

به

به المتكلم افهام الغير معنا من المعاني وهو ضربان
مفيد وغير مفيد فغير المفيد ضربان احدهما يجري
مجرى المفيد والثاني لا يكون كذلك فالاول قولنا
شيء والثاني اسماء الاعلام التي وضعت للتفرقة بين
الاشخاص والاعيان والمفيد ضربان حقيقة ومجاز
فالحقيقة ما افيد به ما وضع له والمجاز ما افيد به
ما لم يوضع له ثم الحقيقة تنقسم الى ثلاثة اقسام لغوية
وعرفية وشرعية فاللغوية ما افيد بها ما وضعت
له في اصل اللغة كقولهم اسد والعرفية ما افيد
بها ما نقلت اليه بعرف الاستعمال اللغوي كقولهم
غائط لقضاء الحاجة المخصوصة والشرعية ما افيد بها
ما نقلت اليه بعرف الشرع كقولنا صلوة وزكوة
وصوم وحج وقد حكي عن اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى
الخلاف في ذلك والذي يدل على كون هذه الاسماء منقولة
ان الصلوة في اصل الوضع كانت عبارة عن الدعاء قال
الاعشى ۝ عليك مثل الذي صليت ۝ المبيت
ثم صارت منقولة بالعرف الى الرحمة ومنه اللهم

مثل على محمد وعلى ال محمد ثم صار يفهم منه بالشرع الاذكار
والاركان وكذلك فاسم الزكوه كان مفيدا للنما
والزياده ثم صار يفهم منه بالشرع على اخراج قدر من
المال مخصوص بنيه مخصوصه وكذلك
فالصوم في اللغه الامساك قال الشاعر
خيل صيام وخيل غير صايمة   تحت العجاج وخيل تعلك اللجما
وقال والبكرات شرهن الصايمه ثم صار يقيد بالشرع
امساكا مخصوصا بنيه مخصوصه والحج كان عبارة
عن القصد قال ه واشهد من عوف حوولا كثيرة
يحجون سب الزبرقان المزعفرا ه اي يقصدونه
ثم صار بعد الاحرام والمناسك ثم المجاز ضربان
مجاز اقرب ومجاز ابعد فالاول ما كثر استعماله
حتى قرب من الحقيقه كقوله تعالى واسال القريه
والثاني ما قل استعماله كقوله تعالى وجاء ربك
ثم هو ثلاثه اقسام مجاز بالزياده كقوله تعالى يغفر
لكم من ذنوبكم وقوله تعالى لئلا يعلم اهل الكتاب
ومجاز بالنقصان كقوله تعالى واسال القريه ومجاز
بالتشبيه كقوله تعالى واشتعل الراس شيبا ه ه

واما الموضع

واما الموضع الثالث في حصر اقسام الخطاب
فلانها تتمه صحيحه وبيان ذلك انك تقول الكلام
لا يخلو اما ان يفهم منه معنا من المعاني او لا يفهم منه
فالاول المستعمل والثاني المهمل ثم المستعمل
لا يخلو اما ان يقصد به المتكلم افهام الغير ذلك
المعنى او لا فالاول الخطاب والثاني ما ليس بخطاب
ثم الخطاب لا يخلو اما ان يوضع او يستعار لافاده صفه
او حكم او لا والثاني ما ليس بمفيد ولا جار مجرى المفيد
والاول لا يخلو اما ان يوضع او يستعمل لافاده صفه
او حكم لغير او لا فالاول المفيد والثاني ما يجري مجرى
المفيد ثم المفيد لا يخلو اما ان يفيد ما وضع له اولا ه
فالاول الحقيقه والثاني المجاز ثم الحقيقه لا يخلو اما
ان يفيد ما وضعت له بنقل او لا بنقل والثاني الحقيقه
اللغويه والاول لا يخلو اما ان يفيد بنقل اللغه او لا
فالاول العرفيه والثاني الشرعيه ثم هي لا تخلو اما ان يفيد
المعنى بشرط او لا فالاول المقيد والثاني المطلق ثم المجاز
لا يخلو اما ان يكثر استعماله او لا فالاول الاقرب والثاني الابعد

[illegible]

واما الموضع الثالث فيما به يفصل بين
الحقيقه والمجاز فاعلم ان ذلك ضربان صريح ودلاله
والصريح ضربان صريح من جهة اللفظ وصريح
من جهة المعنى فالاول ان ينص ايمه اللغه كابي
عبيده والمبرد وغيرهما على ان هذا حقيقه وهذا
مجاز والثاني ان ينصوا على انا متى استعملنا هذا
اللفظ في هذا المعنى فقد استعملناه فيما وضع له
ومتى استعملناه في غيره فقد استعملناه فيما لم يوضع
له والدلاله هي ان تسبق الى الفهم من اطلاق اللفظ
معنى واحدا او اكثر من معنا لا على الجمع ولا على التعيين
فيعلم انها حقيقه في ذلك المعنى او المعاني بحسب الافراد
والاشتراك والمجاز لا يفهم من اطلاقه معناه لا على
سبيل الافراد ولا على الاشتراك الا بقرينه من
لفظ او شاهد حال **واما الموضع الرابع**
وهو في ورود المجاز في اللغه والقران اما من
منع من ذلك في اللغه فلا يخلو اما ان يقول ان اهل
اللسان ما سموا الرجل الشجاع اسدا والكريم بحرا

والطويل نخله واما ان يقول انهم وان سموا هذه
المسميات بهذه الاسما فهي حقيقه بالوضع وايهما
قيل فالضروره تكذبه واما من منع من ذلك
في القران فاما ان يمنع من حيث القدره او من حيث
الحكمه او من حيث الوقوع والاول باطل فانه تعالى
قادر على جمله افانين الكلام والثاني باطل لان الذي
يتوهم في ذلك ان يقال المجاز كذب لانه يتضمن وضع
الجسم على غير مسماه ويكون تعميه وتلبيسا وهذا
فاسد فان القرينه كالوضع الثاني في افادة ما يفيد
واما ان يقال ان الذي يحوج الى المجاز ليس الا عدم الحقيقه
وهذا ممتنع في الله تعالى لقدرته على سائر انواع
الكلام وذلك باطل لان الله تعالى انما خاطب العرب
بلغتهم فاذا لم يضعوا للمعنى لفظا جاز ان يضع الله تعالى
عليه اسم الاقرب اليه شبها مجازا وذلك لا يخرج القديم عن
كونه قادرا على الحقايق لكنه انما خاطبهم بما يضعونه
فاذا لم يضعوا للمعنى لفظا خاطبهم باقرب الاسما اليه
شبها بما استعاره وفي هذا والمجاز مستعمل بالنقل

فجاز الخطاب به كالحقيقه وبعد فان للمجاز من الموقع
وتمكن المعنى في النفوس ما ليس للحقيقه الا ترى ان قولنا
فلان شجاع لا يقوم في المبالغه مقام قولنا اسد في
خدمه وكذا في وصفه بالكرم اذ لا يستوي قولنا
سخي وبحر الى غير ذلك والثالث باطل لان القران
مشحون بالمجاز قال سبحانه ثم استوى
الى السما وهي دخان فقال لها وللارض ايتيا طوعا او
كرها قالتا اتينا طايعين وهو لسان الحال لا لسان
المقال قال الشاعر ⊕ فقالت له العينان سمعا وطاعة ⊕
وحدرتا كالدر لما يثقب ⊕ وكما قال
فغاجوا فاتوا بالذي انت اهله ⊕ ولو سكتوا اثنت
عليك الحقايب ⊕ وقال تعالى بل نقذف بالحق على
الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وهذا صريح المجاز
والا فالدمغ على الحقيقه فيما يخص مخ الراس من
الحيوان وقال تعالى فاذاقها الله لباس الجوع والخوف
بما كانوا يصنعون والجوع والخوف لا يلبسان ولا يذاقا
لكن لما كانوا يجدون المهما كانوا يجدون مرارة الصبر
وكانا يشملانهم كما يشتمل الثوب بدن الانسان سماها

بذلك

و الباب حمل [illegible] العربيه الى ادعى العلم

بذلك وقال تعالى واسال القريه التي كنا فيها والعير
فاضاف السوال اليهما وانما عنى بذلك المقدر المحذوف
من اهل القريه واهل العير **المقدمه الخامسه**
في كيفيه حمل الخطاب على الحقيقه والمجاز والكلام
منها يقع في موضعين احدهما في حقيقه القرينه
واقسامها والثاني في حمل اللفظ مجردا عن القراين
او مقرونا **اما الموضع الاول** فاعلم ان القرينه
في اللغه ما يناط به الحبل لامساك الحيوان قال عمرو
بن كلثوم متى نعقد قرينتنا بحبل نجذ الحبل او نقص
القرينا وهو ماخوذ من الملازمه ولما كان في اللفظ
ما لا يفيد بنفسه سمي ما يتصل به قرينه لوجوب
ملازمته له والقرينه في عرف الاصوليين ما يوجب
صرفا او تخصيصا او تكميلا وهي تنقسم الى قسمين
لفظيه ومعنويه واللفظيه ضربان متصله ومنفصله
فالمتصله هي التخصيص المتصل كالاستثنا والتعليق
بالشرط والغايه والمنفصله التخصيص بالفاظ الكتاب
والسنه ونحو ذلك والمعنويه ضربان عقليه وسمعيه

[illegible]

فالعقليه ضربان ضروريه واستدلاليه فالضروريه
هي الحاليه كقوله تعالى واسال القريه فان شاهد
الحال يقضي بانصراف السوال الى اهل القريه
والاستدلاليه نحو ما اخرجه خطابه الاطفال
وسائر من لا عقل له من عموم قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم والسمعيه دلاله العقل
والتقرير والقياس والاجتهاد وغير ذلك مما
يخص به عمومات السمع وتنقسم القرينه الى اقسام
ثلاثه دافعه ومخصصه ومكمله فالدافع ما اوجب
صرف اللفظ عن ظاهره من لفظ او معنى وهو في
المجاز والتخصيص ما اوجب قصر اللفظ على بعض
محتملاته وهو في الاشتراك والتكميل تمام فايده
لفظ بلفظ او تعلق بخصوص وتفصيل ذلك مقرر
في موضعه من شرح هذا الكتاب **واما الموضع**
الثاني وهو الكلام في كيفية حمل الخطاب
مجردا ومقرونا فاعلم ان اللفظه ترد مجردا
عن القراين فلا يخلو اما ان يكون مفردا او مشتركا

ولم يذكر المجاز العاري عنها لامتناع وروده كذلك
فان كان مفردا فانه يحمل على ما هو المفهوم بحسب الوضع
من لغه او عرف او شرع والا عاد ذلك على الغرض
بالخطاب من افهام المعنى بالنقص وذلك لا يجوز وان كان
مشتركا فلا يخلو اما ان يكون مشتركا بين المعنيين
او المعاني بوضع اللغه فقط او بوضع العرف
فقط او بوضع الشرع فقط او بمجموع الاوضاع
الثلاثه ثم اختلفوا في انه هل يجوز او بمجموع اثنين
منها فان كان مشتركا بوضع من هذه الاوضاع الثلاثه
فقد اختلفوا في انه هل يجوز ان يريد المخاطب به كلا
معنييه ام لا فمنهم من جوز ذلك وهو قول ابي علي
وقاضي القضاه وابي الحسين واختاره رضي الله عنه
وغيرهم ومنهم من منع ذلك وهو قول ابي هاشم وابي عبد الله
واختلف الاولون في انه هل يجوز تجرد اللفظ عن قرينته
فيحمل على المعنيين معا ام لا فمنع من ذلك ابو الحسين
من حيث اللغه واجازه الباقون واذا اردنا الدلاله
تكلمنا في موضعين احدهما في جواز اراده المعنيين باللفظ
والثاني في وجوب حمله عليهما **اما الموضع الاول** فالذي

يدل على ذلك ان اللفظ مقدور سواء اراده كل واحد من المعنيين
مقدورة ولما نعى من ذلك في الحكمه فبطل المنع منه
يوضحه ان الذي يمتنع في المقدور ارادة الضدين
او ما جرى مجراهما مع العلم بالتنافي كان يريد المخاطب
بصيغة الامر الاستدعا والتهديد معا والوقوف
والمجاوزه وهذا مفقود فيما جوزناه واما الثاني
فالذي يدل على وجوب حمل اللفظ على كل محتمليه
ان تجرد اللفظ عن القرينه قرينه مخرجه عن باب
الاشتراك وموجبه لحمله على جميع المعاني لانه لا
يخلو اما ان يحمل على جميع المعاني فذلك ما نروم
واما ما لا يحمل على شي مما يحتمله وذلك يكون الغا للكلام
الحكيم مع امكان استعماله واما ان يحمل على بعض
ما يحتمله دون بعض من دون مخصص فذلك لا يجوز
لانه يكون تخصيصا لغير دلاله وان كان مشتركا
بوضعين او اوضاع فهو كاسم الصلوه في افادة الدعا
والرحمه والاذكار والاركان وكالعدل في الفعل
والفاعل امثلا وعرفا وكالمتكلم في افادته الفاعل
للكلام والمنشي دون المحتذي والحاكي وقد ذكر في الكتاب
انه يحتمل ان يحمل على الكل حسبما قلنا في اللفظ المشترك

بوضع ويحتمل ان يحمل على الطاري من هذه الاوضاع وهو
الصحيح لكن طريان الوضع كالعهد الذي يوجب صرف
الخطاب الى المعهود اليه دون غيره وبعد فالوضع
الطاري يصير ما قبله كالمجاز مع الحقيقه فكما لا يحمل
اللفظ على مجازه وحقيقته معا كذلك ما نحن فيه
وان ورد مقرونا بقرينه حمل على ما تقتضيه القرينه
فيخرج من هذه الجمله ان اللفظ يجب حمله على ما هو
السابق الى الافهام فان امكن حمله على اللفظ الوضع
الشرعي حمل عليه لانه الطاري على ما قبله كقوله تعالى
اقيموا الصلوه في افادته هذا النوع من العباده وان
تعذر ذلك حمل على ما يليه من العرف كقوله هو
الذي يصلي عليكم في افادته الرحمه وان تعذر ذلك حمل
على اصل الوضع كقوله تعالى وصل عليهم ان صلواتك
سكن لهم في افادته الدعا ولهذا قال عليه السلام
اللهم صل على ال ابي اوفى فان تعذر ذلك حمل على المجاز
الاقرب لانه الفاشي في الاستعمال فان تعذر حمل على
المجاز الابعد حفظا للخطاب عن الضياع والاهمال

المقدمه السادسه في شروط الاستدلال بالخطاب

الله تعالى على مراده وبخطاب رسوله عليه السلام على
مراده اعلم ان شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى
على مراده ثلاثة احدها ان يعلم المستدل ان الله
تعالى لا يجوز ان يخاطب بخطاب على وجه يقبح نحو
ان يخبر بالكذب او يامر بالقبيح او ينهى عن الحسن لان
تجويز ذلك يسد علينا الثقة بخطابه ويندرج تحت
هذا الشرط شرطان احدهما ان يعلم المكلف ان
الله تعالى لا يجوز ان يريد بخطابه غير ظاهره من دون
قرينة تصرف عن الظاهر نحو ما تجوزه المرجئة من
الشرط في اي الوعيد لان ذلك يوجب الانسلاخ عن
الدين واللحاق بتاويلات القرامطة الملحدين وثانيهما
ان الله تعالى لا يجوز ان يخاطب بالخطاب ولا يقصد به
فايدة اصلا ولا يعلم كما تقوله الحشوية في اوايل
الحروف السور والواقفية في متشابه اي القران وهذه
الشروط الثلاثة هي شروط الاستدلال بخطاب النبي
صلى الله عليه وسلم على مراده ويلحق بها شرط رابع
في خطابه عليه السلام وحده وهو ان يعلم ان الكتمان
لا يجوز عليه صلى الله عليه وسلم في شي مما امر بتبليغه

ولا

ولا اللبس ولا الالغاز الى غير ذلك مما ينقض الغرض بالبعثة
لان ذلك يرفع الثقة به وكذا نامن ان يعمل على المنسوخ لان
على المنسوخ مع وجود الناسخ لكنه كتمه فلذلك وجب
اشتراط هذه الشرايط في خطابه عليه السلام في الاستدلال
عليه السلام فلانه احدها ان يستكمل المكلف شرايط
الاستدلال بالخطاب والثاني ان يعلم السلامة عن المخصوص
والثالث ان يعلم شرايط التاسي والشرط في الاستدلال
بتقريره عليه السلام ثلاثة وهي ان يعلم المستدل
كون الفاعل ممن ينتمي الى الملة ويتحلى الدين وكون
الفعل بحضرته عليه السلام بحيث لا يمكن السهو
والغفلة عن مثله وان لا ينكره احد بحضرته مراغمة
والشرط في الاستدلال بالاجماع ان يكون المستدل
مستكملا لشرايط الاستدلال بالخطاب وان يعلم
كيفية الاجماع ماذا وان يكون نقله تواترا او واقعا
مجمعا عليه ان كانت المسالة قطعية والشرط في
الاستدلال بالقياس ان يعلم مجامع شروط القياس
والشرط في الاستدلال باصل الحظر والاباحة ان يستقري
طرق الشرع حتى لا يجد فيها الحكم وانه يكون للعقل في

[illegible]

لحادثتم تحكم نهذه طرق القول في المقدمات ٥ ٥

الكلام في الاوامر والنواهي وهي تشتمل على
اربعة فصول احدها الكلام في لفظ الامر
وحده ولماذا يكون امرا وثانيها الكلام في فائدة
باعتبار صيغه لغة وشرعا وثالثها الكلام
في حكمه اذا ورد موقتا او مطلقا ورابعها الكلام
في وروده مقيدا اما بالصفه ومشروطا ومكررا ومعلق

اما الفصل الاول ففيه ثلاث مسايل الاولى
اختلفوا في لفظ الامر على ما ذا يقع فمنهم من قال
هو حقيقة في القول والفعل معا ومنهم من قال
هو حقيقه في القول مجاز في الفعل ومنهم من
قال هو مشترك بين الصيغه والشان والغرض
وجهة التاثير وهو اختياره رضي الله عنه
واختيار **امامنا المنصور بالله عليه
السلام** ان يكون مشتركا بين الصيغه والشان
والغرض وهو الصحيح بدليل انه متى اطلق اسم الامر
وقرع سمع السامع لم يفهم منه بعضها دون
بعض الا بقرينه وذلك هو معنى الشركه فاما قول

من قال انه حقيقه في الفعل فقد ابعد اذ لا يفهم
ذلك من لفظ الامر وتعلقهم بقوله تعالى وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر لا يصح لان فعل الله تعالى
انما وصف بذلك من حيث انه شان عظيم وخطر
جسيم لا من حيث هو فعل اذ لا يسمى بذلك كل
فعل كمن خصف نعله وخلب شاته **المساله
الثانيه** اختلفوا في حد الامر فمنهم من قال هو
قول القايل لمن دونه افعل وهو ينتقض بالتهديد
والسوال والرتبه اذ العبد قد يامر سيده بالطاعه
ومنهم من قال هو قول القايل لغيره افعل على جهه
الاستعلا وهو ينتقض بالتهديد ومنهم من قال هو
قول يستدعي بنفسه الفعل من الغير بشرط ان
يكون المقول له دون القايل في الرتبه وهو ينتقض
بالجبر والرتبه وقال في الكتاب هو قول القايل
لغيره افعل او ليفعل على جهة الاستعلا
دون الخضوع مع كون المؤثر للصيغه مريد الحدوث
المامور به والاولى تجنب لفظ المامور به لئلا يكون
احالة لاحد المجهولين على الاخر ويقال مع كونه
مريد الحدوث ما تناولته الصيغه حتما والذي

يدل على صحته انه يكشف عن معنى المحدود على جهة
المطابقة ولذلك تطرد وتنعكس فيه المحدود وذلك
علامة صحة الحد **المسالة الثالثة** اختلفوا في الامر
لماذا يكون امرا فمنهم من ذهب الى انه يكون امرا
لعينه وهو قول ابي القسم الكعبي ومنهم من قال
انه يكون امرا لارادة ما تناوله وهو قول البصرية
ومنهم من قال لان الامر اراد ان يكون امرا وهو
مذهب الاشعرية وعند ابي الحسين انه لا حكم
للامر بكونه امرا يتعلل به بل ليس المعقول
من الامر الا ورود الصيغة مع الارادة لما ساق له
وهو اختياره رضي الله عنه وبه قال **امامنا**
المنصور بالله عليه السلام واستدل
على ذلك في الكتاب بان جميع ما يرجع الى الصيغة او الى
محلها او الى الامر او الى المامور قد يعقل كونه امرا
من دونه سوى الارادة فاما من قال انه امر لعينه فقد ابعد
ويلزمه ان يكون التهديد امرا وان يكون الجزء الواحد
من الصيغة امرا وان لا يكون للمواضعة تاثير في
ذلك واما من قال انه امر لان الامر اراد كونه امرا
فباطل لانه يجب ان يعقل كونه امرا ثم يجعل متعلقا للارادة

ويلزم التوقف فلا يريده حتى يكون امرا ولا يكون
امرا حتى يريده ٥ **واما الفصل الثاني** وهو
الكلام في فايدته باعتبار وضعه لغة وشرعا
فهو يتضمن موضعين احدهما الكلام في اصل
فايدته والثاني الكلام في لموته **اما الموضع**
الاول فهو يتضمن فصلين احدهما في الماهية والثاني
في الكمية **اما الفصل الاول** ففيه مسالتان **المسالة**
الاولى اختلف اهل العلم في الامر هل هو موضوع
للايجاب ام لا فمنهم من قال انه موضوع للايجاب
لغة وشرعا ومنهم من قال انه موضوع
للوجوب شرعا فقط ومنهم من قال لم يوضع له اصلا
وانما يفيد بالقرينة والذي يدل على الاول ان اهل
اللغة يذمون العبد متى ترك ما امره به سيده والولد
متى خالف امر والده فلولا ان الامر عندهم يفيد
الايجاب لما ذموه على ذلك ولا يسمونه عاصيا
وهذا الاسم انما يجري على من فعل قبيحا او ترك
واجبا قال الشاعر ⊕ امرتك امرا جازما فعصيتني ⊕
⊕ فاصبحت مسلوب الامارة نادما ⊕ ويدل على
ذلك من جهة الشرع قول الله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله
تعالى توعد على مخالفة امره بالعذاب الاليم فلولا انه
يقتضي الايجاب والحتم لما صح ذلك ولان الصحابة
كانوا ياخذون بالظواهر امرا وامر الله تعالى
واوامر رسوله ويحملونها على الوجوب واجماعهم
حجة كما سيجي من بعد ولانه قد ثبت ورود الوعيد
على معصية الله تعالى بالاطلاق والقران ناطق بذلك
ولا شبهة في ان المعصية ترك ما يتناوله الامر كما
انها فعل ما يتناوله النهي ولان الامر نقيض النهي فكما
اقتضى النهي القبح يجب ان يقتضي الامر الوجوب
لانهما طرفا نقيض ه **فصل** فاما متى ورد بعد
حظر سمعي فقد اختلفوا فمنهم من حمله على الوجوب
وهو الذي مال اليه رضي الله عنه ومنهم من حمله
على الاباحة وهو قول الاكثر ووجه القول الاول
ان تقدم الحظر لم يغير صيغة الامر ولم يبطل صيغته
فيجب الا يغير فايدته ولان تقديم الحظر العقلي
لا يغير فايدته فكذلك السمعي وجه القول
الثاني ان الحقيقة وان كانت فايدتها الوجوب من
صيغة الامر الا ان تقدم الحظر السمعي قرينة تشعر

... صح

ان المراد بها الاطلاق والاباحة يوضحه انه اذا قال السيد
لخادمه حرمت عليك دخول السوق وركوب
الخيل ثم قال بعد ذلك ادخل السوق واركب الخيل
فان تقدم نهيه يشعر بانه ما اراد الوجوب بل انما
اراد الاباحة حسب ويدل على ذلك ان السلف حملوا
الايات والاثار الواردة بعد الحظر على الاباحة كقوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض وقوله صلى الله عليه وسلم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله
كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروا
ما بدا لكم ه **فصل** ومن فوايد الامر اقتضاء وجوب
ما لا يتم المامور الا به وتحصيل الكلام في ذلك ان الفعل المامور
متى وقف على شرط فاما ان يشترطه لفظا
اولا فان شرطه لم يجب الفعل الا عند حصوله ولا
تكليف بتحصيله وان لم يشترطه فاما ان
يدخل في الامكان او لا فان لم يدخل تحت الامكان
فكذلك وان دخل لزم تحصيله والذي يدل عليه
ان السيد متى امر عبده بشرا السلعة فان امره
كما اقتضى وجوب الشرا يقتضي وجوب ما لا يتم الا
به من اخراج المال ودخول السوق يسلمه بدليل

ان الفعل لابد منه على الترك في الحال والفعل لابد منه
احدا على ترك فعل الاخر فذلك الفعل واجب ٥ فصل
ومن فوايده قبح ما منع منه كالبيع وقت النداء ٥
بدليل انه ترك منع الواجب من وجوده وكل ترك
منع الواجب من وجوده فهو قبيح ٥ فصل
واتصل بذلك الكلام في ان الامر بالشي نهيا عن ضده
وقد ذهب الى ذلك بعض المتفقهة والذي يدل على
فساده ان من يقول بذلك اما ان يقول ان الامر
بالشي نهيا عن ضده من جهة اللفظ او من جهة المعنى
فان قال بالاول فقد تجاهل وقال ما يدفعه الحس فان الحس
صيغة الامر غير صيغة النهي وان قال بالثاني
فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة المسالة الثانية
في التخيير اختلفوا في الامر اذا ورد باشيا على جهة
التخيير كالكفارات الثلاث فالمحفوظ عن الفقها
ان الواجب واحد لا بعينها وذهب ابو علي وابو هاشم
الى انها واجبة على التخيير وهو قول شيوخنا قاطبة
واعلم ان هذه المسالة قد طول فيها الاولون
والاخرون وما يكاد النظر يقف منها على شي هذا
وقد تجاوزت فيها العقول وتطارحتها الفحول
ومع اتفاقهم على سبعة اقوال لا يجمعون على

للنزاع ومنها انه لا يجب على المكلف الجمع بينها ومنها
انه لا يسعه ترك كل واحد منها ومنها انه ايها
كفر اجزاه ومنها انه لو كفر بغير ما كفر به
اجزاه ومنها انه لا يجب على المكلف التكفير بالكفارة
بعينها حالة التكفير اذ من المحال تكليف تحصيل
ما هو حاصل ومنها ان هذا الوجوب لا يجوز ان
يتعين بكماله من الثلاث قبل الشروع لانه تكليف
ما لا يعلم ومنها انه لا يجوز ان يتعين بكماله في
حكم الله تعالى ما لا يتعين في نفسه فقد بان ان المسلم
لا غرض في الدعوى قليلة الجدوى وانما يتكلم فيها
على انتقاد العبارة فيقول ان الله تعالى شرك بين هذه
الكفارات في الامر الذي هو موضع الايجاب بقوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما
تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ولفظ او موضوع
للتخيير فبان ان لكل واحد منها حظا في الوجوب على
البدل وبه يفارق الواو العاطفة فانها تفيد الجمع كقوله
تعالى فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مومنة ولانه لو
كان الواجب واحد لا بعينها لكان الله تعالى قد شرك
بين ما يتضمن المصلحة وبين ما لا يتضمنها ولانه يكون

تكليفا لما لا يعلم ولانه كان يجب ان لا يستمر
اختيار الواجب ممن ليس عالما به ولانه لو كفر
بغير ما كفر به لا اجزاه فان قالوا يلزم فيمن لزمته
الكفارة ان يجب عليه عتق كل رقبة على البدل
وكسوة كل ثوب على الدنيا كذلك واطعام
كل ضعفة من حب كذلك قلنا كذلك نقول
فيما تبلغه قدرته وليس في ذلك الا التشنيع
والاستبعاد وهو مطرح مع قيام الدلالة ه

واما الفصل الثاني في الكمية فعندنا انه لا
يقتضي التكرار خلافا لبعضهم والذي يدل على
ذلك الشاهد فان السيد متى امر عبده بنزع
خاتم او طمر جدول فانه يعد ممتثلا متى فعل
ذلك مرة واحدة ولا شك ان خطاب الله تعالى يجب
حمله على ما تقتضيه اللغة ومتى قيل لو قال اكرم
فلانا لفهم منه التكرار قلنا الاكرام عبارة عن
المعاشرة الجميلة وذلك يفيد الاستمرار ومتى قيل
قد علمنا ان اوامر الله تعالى بالصلوة والزكوة والصوم
يفيد التكرار ويخرج الحج عن ذلك لانه حيث سئل
صلى الله عليه وسلم اجاب بانه لا يجب الا مرة قلنا انما
يلزم ذلك للاصطلاح من الدين لا لمجرد الامر ه

واما الموضع الثاني وهو في بيان معنى الاجزاء والكلام
ها هنا يقع في موضعين احدهما في الاجزاء ما هو
والثاني في ان الامر يفيده اما الاول فقد اختلفوا
فيه فعند القاضي ان الاجزاء هو ان يقع الفعل على
وجه لا يتبعه وجوب القضاء وعند ابي الحسين
ان معنى كون الفعل مجزيا هو انه كاف في الخروج
عن عهدة الامر وهو الذي اختاره رضي الله عنه
واعلم ان القاضي لاحظ الفروع وابا الحسين
لاحظ الاصل ويتحصل المعنى بمجموعهما فيقال الاجزاء
هو الخروج عن عهدة الامر على حد لا يتبعه لزوم
القضاء وهو الذي مال اليه امامنا المنصور
بالله عليه السلام والذي يدل على ذلك ان اهل الاصول
والفروع متى علموا ان المكلف قد خرج بما فعله
عن عهدة الامر بحيث لا يلزمه القضاء وصفوا فعله
بالاجزاء وان فقد كل امر سوى ذلك ومتى لم يعلموا
ذلك من حال الفعل لم يصفوه بالاجزاء فيجب ان يكون
معنى الاجزاء ما ذكرناه ه واما الموضع الثاني فالذي
فالذي يدل عليه ان من خالف في ذلك اما ان يخالف في
الشق الاول او في الثاني وكلاهما ظاهر السقوط لان المكلف

انما يكون ماخوذا بامتثال الامر حتى اذا الفعل على
وفق الامر باستكمال شرايطه فقد خرج عن
عهدته اذ لا يتوجه عليه الذم بعد ذلك والثاني
باطل ايضا لان القضا لا يتوجه في فعل قد ادا على
شرطه فان قيل اليس من افسد صومه يامر
باتمامه وكذلك من افسد حجه وان لزمهم القضا
ومع ذلك لا يسما فعله مجزيا شرعا قلنا اما
لزوم القضا فلان الفعل لم تستكمل فيه شرايط
ما تناوله الامر الاول فالقضا يجب باعتباره لا باعتبار
الامر الثاني واما الاجزا فانما لم يكن مجزيا للزوم
القضا فسلب الاجزا باعتبار الاول ايضا وباعتبار
الامر الثاني لا يسلب عنه الاجزا ولا يلزم القضا

واما الفصل الخامس الثالث وهو الكلام
في حكمه متى ورد مطلقا وموقتا فلذلك يتضمن
موضعين احدهما في وروده مطلقا والثاني في وروده
موقتا اما الموضع الاول فاختلفوا في الامر متى
ورد مطلقا هل هو على الفور ام على التراخي فمنهم
من ذهب الى انه على الفور وهو اختيار السيد
والرواية عن الهادي عليه السلام واحد قولي

قاضي القضاة واختيار القاضي شمس الدين واليه
يميل رضي الله عنه والاول منهم من ذهب الى
انه على التراخي وهو المروي عن القسم عليه السلام
واحد قولي القاضي واختاره امامنا المنصور
بالله عليه السلام وحكاه عن شيخه عليه السلام
رضي الله عنه في الدرس ورسمه في حاشية الكتاب
وجه القول الاول ان حمله على التراخي يودي الى الحاق
الفرض بالنفل اذ لا معنى للواجب الا ما يستحق الذم
والعقاب بتركه فلو جاز تاخيره عن اول اوقات الامكان
لجاز في سايرها اذ لا اختصاص ههنا بعمل ولانه لو جاز
تاخيره عن ثاني الامر لم يخل اما ان يجوز تركه وترك العزم
على ادايه او تركه مع العزم على ادايه والاول باطل
بلا خلاف بينهم وان اختلفوا في كون العزم بدلا لم يختلفوا
في وجوبه والثاني باطل لانه لا يخلوا اما ان يستند العزم
الى وقت معين او موصوف والاول باطل اذ ليس هذا
حال المطلق والثاني باطل لان الذي يمكن ان يقال فيه الوقت
الذي يغلب في الظن فوت المصلحة بفواته متى لم يفعل فيه
ما تناوله وهذا قد لا ينتهي اليه المكلف لغلبة الامل فان
حب الحيوة يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وان
قدر ذلك في بعض المكلفين فلن يستمر في الكل فيودي الى

سقوط فايدة الامر واما وجه القول الثاني ان
الامر النافي لو افاد التخيير لم يخل اما ان يفيده
بصريحه او بمفهومه والاول باطل اذ ليس فيه
تعيين الوقت والثاني لا يصح الا متى كان لا يعقل
الوجوب الا في ثاني حال الخطاب فيكون ما دل على
اقتضا الامر للوجوب قد دل على تعيينه بذلك
الوقت وذلك باطل لان الفعل يقع موقع الواجب
في اي وقت اداه المكلف ولانه لو تعين حتما في اول
اوقات الامكان لكان يودي الى قضا من بعد
دليله الامر الموقت ولانه ورد مرسله ونسبته
الى جميع اوقات الامكان واحدة فيجري مجرى القول
القايل ساد خل الدار في انه لا يفيد ثاني حال الخطاب
ولان فريضة الحج نزلت سنة ثمان وحج رسول الله
صلى الله عليه وسلم سنة عشر واما الموضع الثاني
في وروده موقتا واعلم ان الامر متى ورد بالتوقيت
فاما ان يكون الوقت المضروب للفعل مساويا له او
زايدا عليه فان ساواه فالكلام مثاله الصوم وان
زاد عليه فقد اختلفوا في ان الوجوب هل يتعلق باول
الوقت او باخره او يتعلق بجميعه ومثاله الصلوة

فعند الشفعوية

الشفعوية ان الوجوب يتعلق باول الوقت ثم اختلفوا
فقال بعضهم انما ضرب اخر الوقت للقضا ومنهم
من قال انما ضرب ليدل على التعيين والعزم بدل ومنهم
من لا يثبت العزم بدلا وهو قول جمهورهم
وعند الحنفية ان الوجوب يتعلق باخره وان جاز التعجيل
واختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من قال انه نفل
يسقط به الفرض ومنهم من قال هو موقوف مراعا ان
بلغ المكلف اخر الوقت كان فرضا والا كان نفلا وقد
حكي عن ابي الحسن الكرخي انه يتعين وجوب الصلوة
في حالين احدهما الشروع فيها والثاني البلوغ اخر الوقت
وعند شيوخنا ان الوجوب يتناول الوقت كله
لكنه يجب باوله موسعا وباخره مضيقا واختلفوا
فمنهم من جعل العزم بدلا ومنهم من لا يجعله بدلا وهو
اختياره رضي الله عنه والكلام على هذه الجملة يقع
في ثلاثة مواضع احدها الكلام في الدلالة على صحة
ما ذهبنا اليه ابتدا والثاني في ابطال قول كل واحد من
المخالفين على انفراده والثالث في العزم وما يتصل به
اما الموضع الاول فالذي يدل على ان الوجوب يتعلق بالوقت

ان الذي يتعلق الوجوب بوقت دون غيره انما هو
الامر لولا ذلك لا التحق بالاوامر المطلقة التي لم تتناول
وقتا دون غيره ولا شك ان الوجوب يتناول الوقت
المضروب المحدود باول واخر بتخصيصه باوله او باخره
تحكم على ظاهره فلم يجز يوضحه ان الامر الموقت بتسليمه
الى اول الوقت واخره وتجرده عن تعيينه بمثابة المرسل
فكما لا يجوز التحكم في المرسل كذلك هاهنا ومثال
المسالة قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل فان الاية كما ترا لم تعرض للتعيين باول الوقت
ولا باخره فاما ان يتعلق الوجوب بالوقت معا فهو الذي
نقول واما ان لا يتعلق بشي منه فذلك يكون الغا لكلام
الحكيم مع امكان استعماله واما ان يقصر الوجوب على
بعض منه من دون مخصص فذلك لا يجوز **واما الموضع
الثاني** وهو في ابطال قول كل واحد من المخالفين على
انفراده اما من قال بالاول فقد ابعد لان الواجب ما يستحق
الذم بتركه ولا قائل بذلك في مسالتنا ولانه ليس في الاية
التفصيل الذي قالوه فهو تحكم ولانه لو ضرب اخر الوقت
للقضا لسقط القضا بعده وقد دل الدليل على خلافه ولان
المعلوم انهم كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم

يقضون دون وقت الاختيار باق وكلامنا في ذلك ولان التحديد
مشعر بالانتهاء الفصل بين وقت الفضل والادا والقضا واما
من قال بالثاني فيقال لسنا نعني بالوجوب الا تضمن المصلحة
والخروج عن عهدة الامر وذلك مما لا خلاف فيه وقولهم
انه نفل يسقط به الفرض غير سديد اذ لو كان كذلك لجاز
ان يؤديها بنية النفل وقولهم بالمراعاة فاسد اذ الفعل لا يكتسب
حكما بعد تقضيه ومضي وقته ۝ **واما الموضع الثالث**
في العزم فاعلم ان من اختار كونه بدلا يحتج بانه لو جاز
تاخيره ولا عزم للحق بالنفل ومتى وجب العزم فقد ثبت
كونه بدلا ومن لا يختار كونه بدلا يقول لا يكفي وجوبه في
كونه بدلا اذ قد ثبت ان البدل والمبدل يتضمنهما طريقة
واحدة وهاهنا العقل دل على وجوب العزم والشرع
دل على وجوب المعزوم عليه وبعد فلو كان بدلا لاسقط
اداوه المبدل عنه لان هذا سبيل الابدال ۝ **فصل**
واتصل به الكلام في ان الموقت بوقت متى لم يفعل
فيه فهل يجب من بعد بحكم الامر الاول ام لا وقد حكي
[illegible] ذلك عن بعضهم وعند شيوخنا لا يجب والذي
يدل على ذلك ان الامر هاهنا اقتضى ادا الفعل اقتضى اداه في
ذلك الوقت بعينه وما يتعين بعينه لا يتناوله الامر الاول

فاحتاج الى دليل ثان وبعد فالتعليق بالوقت كالتقييد
بالشرط فكما انه يجب ما لم يختص بالشرط فكذلك ما لم يختص
بالوقت ٥ فصل ومن قال بالفور في المطلق اختلفوا
فمنهم من مر على القياس وهو ابو الحسين وابو عبد الله
ومنهم من اقتصر على لفظ الامر وقال ان الامر كانه قال
افعلوا كذا فان لم تفعلوا ففيما يليه ثم كذلك واما الفصل
الرابع فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في
الامر متى ورد مقيدا بالصفة ومشروطا والثاني
في حكمه اذا ورد مكررا لا معطوفا والثالث في حكمه
مسوقا ومعطوفا ن اما الاول فقد اختلفوا فمنهم
من قال انه يقتضي التكرار وهم القائلون بالتكرار
في المطلق وغيرهم ومنهم من قال بخلافه وهو قول
شيوخنا والظاهر من مذهب الفقهاء والذي يدل
على ذلك انه لو اقتضاه لم يخل اما ان يفيده بصيغته او
بمفهومه والاول باطل لانه كان يجب ان يعقل من فائدة
الخطاب ما يعقل منه والثاني باطل لانه انما يجب ذلك لو فهم من
الشرط معنى العلة وذلك لا يستمر الا ترى ان القائل
متى قال طلقها ان دخلت الدار فانه لا يفهم من خطابه
بهذا الشرط تكرار الطلاق كيف ما تكرر الدخول

ولانه

ولانه قد ثبت ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار وتعليقه
بالشرط لا يغير وضعه فيجب ان لا يغير فائدته فاما
متى كان الشرط علة فلا شبهة في اقتضاء التكرار
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وكذلك متى قيل بلفظ عموم كقول القائل كلما
دخلت الدار فطلقها ومتى قيل فما فائدة التقييد
بالصفة والشرط قلنا ان يكون ما لم يحصل عليها مبقا
على اصل العقل ومتى قيل الحكم يتكرر بتكرار ٥
العلة فكذلك الشرط قلنا العلة موثرة والشرط
مصحح واما الموضع الثاني وهو في الامر متى
تكرر من غير حرف عطف فقد اختلفوا فمنهم
من حمله على التكرار وهو قول القاضي الا عند حائل من
العادة والتعريف ومنهم من منع من ذلك وبه قال
امامنا المنصور بالله عليه السلام وحكاه
عن شيخه رضي الله عنه ظاهرا ٥ واعلم ان
الامرين تناولا جنسا او جنسين فان تناولا
جنسين اقتضيا فعلين ولا تكرار وان تناولا
جنسا فاما ان يردا مطلقين او موقتين فان كانا
موقتين فاما ان يتضمنا وقتا او وقتين فان تضمنا
وقتين تناولا فعلين وان تضمنا وقتا فلا يخلوا اما
ان يتسع لمامورين او مامورين فان اتسع لمامورين

اما أن ٥م ١٧

فقط كان احدهما امرا والثاني تاكيدًا وان امتنع لماموريتين
فنيابي في نظيره وان كان الامران مطلقين فاما
ان يثبتا ولا عينا واحد فاما ان يصح براي الفعل اولا
فان امتنع فاحدهما امر والثاني تاكيد لا محاله وان
صح التزايد فكذلك نحو ان يقول اضرب زيدا اضرب
زيدا وها هنا اختلفوا فمنهم من حمله التكرار علي ص
صحيح بان كل واحد من الامرين لو انفرد لاقتضى مامورا
به ومضامته لمثله لا يغير صيغته فلا تغير فايدته
واعترض ذلك رضي الله عنه بان الذي نعلمه الامر
بوضعه وجوب فعل ونحن نجعله مستندا
لهما معا وغير ممتنع ان يدل على المدلول دليلان
ولا يبطل بالاراده والجحود لانه اما ان يدعي الوضع
او القياس والاول باطل لانا لا نسلم ان الامر وضع
لافاده مامورات لا مع انفراده والثاني باطل لانا رانياهم
يامرون ثم يوكدون وان تناول اكثر من عين فاما
ان يصح التزايد اولا وهو كالاول ۞ واما الموضع
الثالث وهو في الامر متى ورد معطوفا فاعلم
انه اما ان يتناول غير ما يتناوله الاول في الجنس ام لا
فان افاد غيره كان المخاطب في حكم المبتدي
المبتدي فيحمل على مقتضاه كان يقول صل وصم

٢١

وان يتناول الجنس فاما ان يختلفا بوجه ام لا فان
خالفه وكمثل وان لم يخالفه فاما ان يردا مطلقين او
موقتين فان كانا موقتين فاما ان يتضمنهما وقت
واحد او وقتان فان تضمنهما وقتين ثنا ولا فعلين وان
تضمنا وقت واحد فاما ان يمتنع لفعل واحد او فعلين
فان امتنع لفعل فقط كان احدهما امرا والثاني تاكيدا او
كانا موجبين معا للفعل وان امتنع لفعلين فبيان في
نظيره وان كانا مطلقين فاما ان يثبتا ولا عينا او اكثر
فان ثنا ولا عينا فاما ان يتزايد ما علق عليها اولا فان امتنع
التزايد حمل على اقتضا فعل واحد وان صح التزايد فاما
ان يدخل احد الفعلين تحت الاخر حمل الامران على مامورين
وان دخل احدهما تحت الاخر فانه يدل على ان المامور الثاني
غير ما افاده الاول كذا ذكره في الكتاب وان تناوله اكثر
من عين فلا يخلو اما ان يصح التزايد ام لا ويتساق المساق
الاول **النمط الثاني** في النواهي وهي ما تتضمن فصلين
احدهما في ماهيته والثاني في فايدته **اما الفصل الاول**
فالنهي هو قول القايل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء
دون الخضوع مع كونه كارها لما تناوله الصيغه
والكلام في انه لماذا يكون نهيا جرى على نحو ما تقدم ۞

واما الفصل الثاني وهو في فايدة النهي فله فايدتان التكرار والفساد وذلك يتضمن موضعين **اما الموضع الاول** فله طرفان احدهما في وروده مطلقا ولا خلاف في انه يفيد تكرار الانتها وحظر الفعل بحسم تغيره لغة وشرعا والثاني في وروده مقيدا بالصفة والشرط وعندنا انه يوجب التكرار ايضا خلافا لابي عبد الله والحاكم والذي يدل على ذلك ان النهي يفيد دوام الانتها بوضعه وتعليقه بالصفة والشرط لا يغير وضعه فيجب ان لا تغير فايدته ٥ **واما الموضع الثاني** فقد اختلفوا في ان النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه ام لا فمنهم من قال به مطلقا ومنهم من منع منه مطلقا ومنهم من قال ان تناوله النهي لمعنى يخصه اقتضى فساده كالربا والا لم يقتض ذلك فيه كالبيع وقت النداء ومنهم من قال ان المنهي عنه متى كان بفعله يزول شرط من شرايط الحكم اقتضى فساده كبيع الغرر والا لم يفسده ومنهم من قال ان كان يتوصل به الفعل الى تحليل محرم فهو فاسد كاكل الميتة والا فلا ومنهم من قال ما تناوله النهي لحق الغير لم يفسد كالنهي عن بيع حاضر لباد وما

يتاول

يتاوله في الاصل كالنهي عن بيع الغرر واكل الميتة ونحوه وزوال شرط شرعي فسد وفصل ابو الحسين فقال انه في العبادات يقتضي الفساد دون الايقاعات والمعاملات وذلك هو اختيارة رضي الله عنه وجه القول الاول اجماع السلف والخلف على الاحتجاج في الاحتجاج بنهي الله تعالى ونهي رسوله صلى الله عليه واله وسلم على فساد العقود في البياعات والايقاعات من غير تناكر في حكمهم بفساد بيع درهم بدرهمين وبيع الغرر والمحاقلة والمزابنة وغير ذلك وكحكمهم بفساد نكاح الشغار والمتعة وسائر الانكحة المنهي عنها واجماعهم حجة ولانه لو كان صحيحا لكان طريقه الشرع والشرع منع منه فكيف يصححه ولانه لو كان صحيحا لكان ما يصححه من خطاب الشرع اما ان يكون امرا او ندبا او اباحة وكل ذلك يمنع منه النهي ولان النهي ضد الامر والامر يفيد الاجزا فوجب في النهي عكسه لانهما طرفا نقيض ولقول النبي صلى الله عليه وسلم من ادخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد وجه القول الثاني النهي انما يستدل به على قبح الفعل وفساده هو لزوم القضا

وهما امران ولبن وضع النهي بعوي وفساد العباده
شرعي فلا يجوز ان يكون موضوعا له وبعد فقد ثبت
جواز الطواف على دابه مغصوبه والذبح بسكين
مغصوب وان كان قبيحا وجه القول الثالث
ان العباده انما نودا على وجه القربه ولا قربه في المعصيه
فوجب ان لا تكون صحيحه فاما الايقاع والمعاملات
مما ليس بعباده فقد علمنا ان النهي لم يقتضه فيها
فسادا كالذبح بسكين مغصوب والبيع وقت
الندا عند الاكثر ولبن الفساد حكم من احكام
الفعل والنهي انما يفيد منعه وحظره ولا تعرض
لما سواه ٥ فصل يختم به الباب والكلام منه يقع
في ثلاثه مواضع احدها في شرايط الامر والثاني
في النهي على التخيير والثالث فيما يتفق فيه الامر
والنهي وما يختلفان فيه ٥ اما الموضع
الاول فللامر شرايط يرجع اليه والى الامر والى
المامور به فالشروط الراجعه اليه ثلاثه احدها
ان لا تكون مفسده في نفسه وثانيها ان نزد ملبسا
المخاطب وثالثها ان يتقدم بالقدر الذي يمكن معرفه

ما ياوله

مانيا وله خلافا للبخاريه والذي يدل على ذلك ان المكلف
لا بد ان يعلم صفه ما ينا وله الامر وانما يعلمه بالنظر
ويستحيل ان يكون ناظرا فيا طعا وجايز بعد ذلك ان يقدم
باكثر ما يحتاج اليه خلافا للبغداديه والذي يدل
عليه ان توطين المكلف نفسه على امتثاله غرض صحيح
وليس ها هنا احد وجوه القبح فكان حسنا والشروط
الراجعه الى الامر وهو الله سبحانه وتعالى ان يعلم
من حال الامر ما ذكرنا من حال المامور والمامور
به ما سنذكره وان يكون له في الامر غرض صحيح
وهو التعريض لمنزله لا تنال الا به وان يكون عالما
بانه سيسلمه ان اطاع متى كانت الحال حال سلامه
والشروط الراجعه الى المامور به ان لا يكون
مستحيلا في نفسه كالجمع بين الضدين وان يكون
له صفه زايده على حسنه والشرط الراجع
الى المامور ان يكون مزاح العله فيما يتناوله الامر
واما الموضع الثاني وهو في النهي على التخيير
فاعلم انه اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع

او على البدل او عن البدل فان كان نهيا على الجمع فاما
ان يمكن الانفكاك عنهما اجمع جميعا اولا ففي الاول يحسن
وفي الثاني يقبح وان كان نهيا عن الجمع فاما ان يمكن
اولا يمكن ففي الاول يحسن وفي الثاني يقبح فاما النهي
على البدل فيحتمل وان كان نهيا عن البدل فاما ان
يمكن الجمع اولا ففي الاول يحسن وفي الثاني يقبح واما
الموضع الثالث فاعلم ان الامر والنهي
يشتركان في وجوه منها ان كل واحد منهما يوصف
بحال فاعله ومنها ان لكل واحد منهما حقيقة ومجازا
ومنها انهما ينقسمان الى سؤال وحتم وطلب ومنها
اعتبار الخضوع والعلو في قسميهما ومنها القدرة
على الصفة والشرط فيهما والشروط في حسنهما
ويفترقان في الافراد والشركة في الصيغة
والتكرار والوحدة في الاجزاء والفساد وفي القبح
والوجوب وفي ان فاعل ما تناوله الامر يسمى مطيعا
وفاعل ما تناوله النهي يسمى عاصيا وهذا عقد القول
في الامر والنهي الكلام في العموم والخصوص

وهو يشتمل

وهو يشتمل على ثلاثة فصول احدها في بيان معنى
الخصوص والعموم وثانيها الكلام في الفاظ
الجمع والعموم وثالثها الكلام في اقسام
الخصوص وبيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز وذكر
الغاية التي ينتهي التخصيص اليها ورابعها
الكلام في حكم العموم اذا خص وذكر ما يجوز التخصيص
به وما لا يجوز ه اما الفصل الاول فالخصوص ما وضع
الفايع في عين واحد واستعمل لها ويسمى مخصصا
وخاصا بهذا المعنى والخاص في الاصل المخاطبة ه
والمخصوص من اللفظ المفاد به بعض ما كان يتناوله لولا
الخصوص وقد يسمى خاصا والمخصص هو المخاطب بالخصوص
والتخصيص اخراج بعض ما يتناوله العموم مهما
لم يكن ثم تراخ واما العام والعموم فهو اللفظ المستغرق
ما يصلح لافادته قال رحمه الله تعالى وحقيقته
في القول واستعمال لفظه في المعاني كقولهم عمهم
البلاء وعمهم المطر الاقرب انه مجاز لانه لا يطرد في
كل شيء فلا يقال عمهم الاكل والشرب ولا النكاح ولان

ما اصاب الواحد من البلا ليس ما اصاب الاخر وليس
كذلك لفظ العموم فان اللفظ الذي يتناول زيدا
هو بعينه الذي يتناول عمروا وبكرا وخالدا او يشملهم
ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب ثم
العموم ينقسم ثلاثة اقسام عموم في اللفظ والمعنى
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وعموم في المعنى دون اللفظ كقوله عليه السلام
في الهرة انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم
والطوافات وعموم في اللفظ دون المعنى وهو سائر
الفاظ العموم ويريد بسلب المعنى طريقة التعليل
والقياس وان سلب قلت ما خرج مخرج التعظيم
التعظيم للواحد كقوله تعالى الذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الركوع وينقسم الى قسمين
منه ما يفيد الشمول باصل الوضع ومنه ما يفيده
بالعرف الناقل فالاول الفاظ العموم والثاني نحو
قولهم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع
في السفر وكان امير المومنين عليه السلام
يتهجد بالليل فانه بالعرف يفيد الاكثار

واما الفصل الثاني

واما الفصل الثاني وهو الكلام في الفاظ الجمع
والعموم فالكلام منه يقع في موضعين احدهما
الكلام في اعداد تلك الالفاظ والثاني كيف انها
موضوعة للشمول والاستغراق اما الموضع الاول
فاعلم ان الفاظ العموم من العقلاء اذا وقعت
نكرة في المجازاة والاستفهام ومن فيما لا يعقل
واين في المكان ومتا الظرفية في الزمان وكذلك متى
ومتا ما وجبت ما في المكان وما الظرفية في المكان
والظرفية في المكان وما في النفي اذا دخلت على النكرات
واسماء الاجناس اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بها
معهود والاسماء المشتقة من الافعال والفاظ الجمع
اذا عرفت باللام ولم يرد بها معهود ولفظ اي يتناول
العقلاء وغير العقلاء فهي اعم من من وما ولكنها انما
تستغرق بحسب ما تضاف اليه وكل في التاكيد وما
جرى مجراها كجميع واجمع واجمعين كذا ذكره في
الكتاب واما الموضع الثاني فقد حكى
عن قوم انه لا لفظ في اللغة يفيد العموم موضوعا وانما
القرينة تفيده فان حصلت القرينة والا فالواجب التوقف

ومنهم من قال به اي المنع في الاخبار خاصه واليه
ذهب المرجيه ومنهم من جعل الحقيقه في الخصوص
فكل لفظ يحمل على اقل ما يفيد من هذا الوجه اذ لا دلاله
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان العموم معا على
اهل اللغه والحاجه ماسه الى التفاهم به ان يوضع
له ما يدل عليه من الالفاظ حسب ما يعلمه من طريقهم
في كل معنى يتعلق به ارادت فان شدة اهتمامهم به عدوهم
الى وضع اسم يفيده ووضعوا لبعض المسميات خمسين
اسما وبعد فانهم يوكدون الشمول بلفظ كل واجمعين
فلولا ان الموكد والموكد يفيد ان هذه الفايده لا يكونا
مشتركين بين الخصوص والعموم لكان ذلك
داعيه لزيادة اللبس على المخاطب ولو كان حقيقه
في الخصوص حسب لبعد العموم بكل لفظه من هذه
الالفاظ درجه والمعلوم خلافه ولان اهل اللسان
فصلوا بين العموم والخصوص كما فصلوا بين الامر
والنهي الا تراهم يقولون خرج هذا مخرج العموم
وخرج هذا مخرج الخصوص ولان قول القايل ضربت
رجلا يعلم تكذيبه وينافيه قوله ما ضربت رجلا

فلولا

٢٦

فلولا ان النكره في النفي تفيد الاستغراق لم يصح
ذلك ولان لفظه من متى وردت في الاستفهام
تاتي على كل عاقل وله ان يجيب بمن شا فلولا انها
موضوعه للعموم لما صح ذلك كما لا يصح ان يجيب بما
لا يعقل ولان لفظه من متى كانت نكره في المجازاه
صح ان يستثنى كل عاقل فلو لم يكن للشمول لما
صح ذلك حقيقه لان الاستثنى الحقيقي يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته كالاستثنى من اسما الاعداد
وهذا عقد لا يختلف في الباب وبه يثبت ان الجمع
المعروف بالالف واللام يفيد الاستغراق وبما
قد ثبت انه يصح تاكيده باجمعين فلو لم يفد هذه
الفايده لما صح ذلك اذ فايده التاكيد فايده الموكد
وبما قد ثبت ان اسم الجمع متى عرف بلام العهد شمل
المعهود لفقد المخصص فيجب مثله في تعريف الجنس لهذه
العله ولان الجنسيه تحصل باسم رجل فيجب ان لا
تعرى لام الجنس عن الفايده كما في لام العهد وبالعقد
الاول يثبت العموم في الاسما المشتقه وغير المشتقه متى
لم يكن هناك عهد فانه يصح الاستثنى كقوله تعالى
والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وبه يثبت
العموم في الجمع المضاف كقوله تعالى ادخلوا ال فرعون

اشد العذاب ولمكان ذلك لمن يكن ولمكان
ذلك لم يكن النفي للتساوي شاملا لنفي الاشتراك
في الصفات كقوله لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة ولمكان ذلك لم يكن اسما الاجناس
من المنكرة عامة كاسم رجل ورجال اذ لا يصح
الاستثناء عقيبها خلافا لابي علي ومتى قيل ان في
جملة الشمول حملا على جميع ما يصلح له ومتى حمل على
بعض ذلك كان مخصصا لغير مخصص قلنا ان
هذا اللفظ يصلح للافادة على الجمع حتى يصح ما قلتم
لكنه يصلح للافادة فيما يقع عليه بسبيل البدل ه
والمخاطب متى خاطب بهذا النوع فقد حكم المخاطب
بايقاعه على من يشاء من الرجال ولهذا يعد ممتثلا
لقوله اضرب رجلا من القوم بضرب ايهم شاء فان قيل
فالذي يفيده اسم الجنس قلنا ان كان مفردا افاد واحدا
وان كان اسم جمع افاد الثلاثة وهما جميعا كاسم
رجل ورجال فان قيل فهلا اقتصر على الاثنين فانه
اقل الجمع كما حكي عن ابي يوسف قلنا كلا وذلك
لانا نفصل بين قول القائل لغيره ادخل رجالا وبين
قوله ادخل رجلين التفرقة التي تعلقها بين قوله

ادخل

C.V

ادخل رجلا وبين قوله ادخل رجلين ولانه كان
لا يلزم الحكم على المزيد لاهم بثلاثة والمعلوم
انه يحكم بالثلاثة فوق واحد فلو كان الامر كما
قالوه لما صح ذلك كما في الاربعة والخمسة وبعد
فالمخاطب يستفهم فيقول الشيء ثوبين او ثيابا
والنفي لا ينقسم على نفسه ولانه يصح ان يقول اعطه
ثوبين ولا تعطه ثيابا ولا ينفي ما اثبت ولان
ضمير الجمع انتم وهم وضمير التثنية انتما وهما
وبعد فكان يلزم دخول كناية الجمع على الاثنين
فيقال في الاثنين ادخلوا وكلوا وبعد فكان
يلزم تعليق لفظ الجمع على اسم التثنية فيقول جاءني
اثنان رجال كما تقول جاءني ثلاثة رجال فاما قوله
تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت
فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فان القصة
اشتملت على حكم داود وسليمان والقوم وذلك جمع
وكذلك قوله تعالى وهل اتاك نبا الخصم اذ تسوروا
المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
خصمان فان ذلك لا يدل على ان المتسورة لم يكن اكثر من

ان يقو / ل اعطه / وثو / و هما

اثنين فاما خصمان فقد يجري على الاثنين والقبيلتين
واسم الخصم ابلغ من ذلك فانه اسم واحد وقد اجرى
على الكل ه فصل ويتنوع هذه الجملة الكلام في
ثلاثة مواضع ثلاث مسايل الاولى هل في خطاب
المذكر هل يشمل الكل من ذكر وانثى ام لا فاعلم
ان في الالفاظ ما لا يشبه الحال في دخوله على الكل كلفظ
من فانها لمن يعقل ذكرا كان او انثى وانما يتحقق
الخلاف فيما يتناول الرجال خاصة باصل الوضع
كقوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا وقال الذين
امنوا وقل للمومنين الى ما جرى هذا المجرى وقوله
يا ايها الناس شفناه على هذا الشاق وان كان في
الشرع عددناه في القسم الاول لان الناس جمع ه
انسان وان كان على غير لفظه ونسا جمع لا واحد له
من لفظه والذي يدل على ان خطاب المذكر ياتي على
الكل ان الوضع اللغوي وان منع من ذلك فان
عرف الشرع قد نقل عن ذلك فان الصحابه والتابعين
والسلف والخلف يحملون امثال هذه الايات في تعليق
احكامها على الرجل والمراه من غير نكير وغير ممتنع
ان يكون النقل في الاصل مجازا ويشهد له القرينه
ثم نقوى ويتمكن في الشرع فيصير حقيقه وتلك القرينه

هي شها

هي شهادة الحال بان القران خطاب للمومنين اجمعين
فان النبي صلى الله عليه وسلم بعث بالرساله الى
الكل من ذكر وانثى وبعد فلا شبهه في ان
قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله
يا بني ادم لا يفتننكم الشيطان يتناول الرجل والمراه
وكذلك ما جرى مجراه فان قيل ان اهل اللغه وضعوا
لكل صنف لفظا على حاله قلنا كذلك نقول لكن الشرع
ناقل عما قبله المسالة الثانيه في ان العبيد داخلون
في خطاب القران والسنه وقد حكى الخلاف فيه عن
بعضهم وخلافه ساقط لان الخطاب خطاب للمكلفين
والعبيد بصفة المكلفين في التمكين والاعلام
وازاحة العله ولذلك كلفوا اتفاقا بالعقليات وبعض
السمعيات فلا خلاف وهو معلوم ما اضطرارا من الدين
فيجب كونهم مكلفين بسا ير ما ورد به الشرع الا ما خص
بدليل المسالة الثانيه الكلام في ان الكفار ه
مخاطبون بالشرايع وهو قول شيوخنا واكثر ه
الشفعويه والحنفيه والدليل على ذلك ما قد ثبت من ان
الكافر متمكن من الاستدلال بالخطاب وقادر على امتثاله

والخطاب وترد عاما فيجب دخول المكلف تحته ولانا نعلم
من الدين ذم الكافر عليه وورد الوعيد في القران
على تركه واجبات الشرع قال الله تعالى حاكيا عن
المشركين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
وقال تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا
مع الراكعين وهو خطاب للكتابيين ه
فان قيل لو كان الكافر مخاطبا بالزكوة لكانت
تجب عليه متى اسلم في بقيه من الحول قلنا ان من شرط
ان يكون حاصله من الصفه على ما عنده يكون المخرج
زكوة شرعيه في كل الحول ولم يحصل على هذه الصفه
فان قيل فلم لا تقع صحيحه منه وغيرها من
واجبات الشرع مع كونه مخاطبا بها قلنا انه وان
كان مخاطبا بها فهو مخاطب بما لا يتم كونها قربه من
دونه وهو الاسلام واشبه ذلك خطاب المحدث
بالصلوة فانه مخاطب معها بما لا يتم دونه وتركه
لا يمنع من كونه مخاطبا بما وقف عليه وكذلك ها هنا
واما الفصل الثالث وهو الكلام في اقسام ه
الخصوص وبيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز وذكر
الغايه التي ينتهي التخصيص اليها فالكلام منه يقع في

ثلاثه مواضع احدها في اقسام الخصوص والثاني
فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز والثالث في ذكر
الغايه التي ينتهي اليها اما الموضع الاول فاعلم
ان الخصوص ضربان متصل ومنفصل فالمتصل
الاستثنى والصفه والشرط والغايه والاستثنا
استثنى من الجنس ومن غير الجنس والاول الذي
يقع به التخصيص وحده انه لفظ دون صيغ مخصوصه
دل على ان المعلق به لم يرد بما قبله وهو يرد في انواع ه
الخطاب من الخبر والامر والنهي والاستخبار ويرد
في الاعيان والاوقات والاحوال ويرد مفردا ومعطوفا
ومجمعا ومخصصا ومثاله قوله تعالى الا ال لوط انا
لمنجوهم اجمعين الا امراته وقد يكون نفيا وقد يكون
اثباتا والاستثنى الاثبات نفي واستثنى النفي اثبات ه
واعلم ان لهذا النوع من التخصيص خصايص
نذكرها احدها ان وروده التخصيص لا يرفع
النصوص بالخلاف فيفارق بذلك التخصيص ه
المنفصل ويشارك به الصفه والشرط والغايه وثانيها
انه لا بد من الاتصال او ما في حكمه كان يحلل بين الاستثنى
وما قبله فيه بشيء لانقطاع نفس او بلع ريق فيفارق

بذلك التخصيص المنفصل سوى ما تقدم وثالثها
انه لا يكون مستغرقا للمستثنى منه فانه
اخراج جزء من كل لا رفع الكل ورابعها ان يكون
استثناء الاقل والاكثر على خلاف وليس من قولنا
وخامسها ان يكون من الجنس وما خرج عن ذلك
لا يعتد به خلافا للشافعي وسادسها ان لا
يرد عقيب النكرات واما التخصيص بالصفة
فنحو قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وكقوله
تعالى فتحرير رقبة مومنة وحكمه قصر الحكم
على ما اختص بالصفة ان لا يرد دليل على خلافه ولا
فرق في ذلك بين ان ينفرد او يتعدد لكنه بالصفة
الاولى خصوص وبالثانية ادخل وهو اعم بالنسبة
الى الثالثة ثم كذلك كقول القائل اكرم العرب
البيض الطوال واعلم ان الصفة تجري مجرى الاستثنا
في انها قد تكون حقيقة وغير حقيقة ونعني بذلك
انها قد ترد مفيدة كقوله تعالى فصيام شهرين
متتابعين وقد ترد موكدة كقوله سبحانه وتعالى ان
لا تكون تجارة عن تراض منكم فانخلاف في ذلك لصلاحه
لا تجارة وقد ترد في معنى النعت وقد ترد مبتداه

في المنعوت

في المنعوت فلا تتميز عنه كقوله تعالى يحكم
به ذوا عدل منكم واما التخصيص بالغاية فيكون
بحتى والى واو ومالم وما كان كذا وما جرى مجراها وقد
ترد الغاية في الخبر والاستخبار كما ترد في الامر والنهي
وخاصة هذا النوع انه يفيد التخصيص بما قبله
دون رفع الحكم عما بعده وقد يرد على الحكم غاسات
واكثر ما على الجمع وما على البدل فعلى الجمع لا يرتفع
الحكم بوجود بعضها وعلى الثاني يرتفع بحصول احد
الغايتين او الثلث والفرق بين الصورتين ان الاولى
يرتفع بعض التخصيص فكانت ادخل في العموم من
الثانية فانها تزيد في الخصوص لانها ترفع بعضه
واما التخصيص بالشرط فهو ما وقع بادوات مخصوصة
نحو اذا وان ومتى ومهما وغير ذلك وفائدته قصر الحكم
على ما اختص به وما عداه موقوف على الدلالة وهل
ينتفي بنفسه فيه خلاف وسيجي ان شا الله تعالى وقد
يتعلق الحكم بشرط وبشرطين وبشروط اما على الجمع
واما على البدل وكما يقف الحكم على شروط فقد يتعلق الشرط
عدة احكام اما على الجمع واما على البدل فهذه خصايص
انواع التخصيص المنفصل وجميعها انها مخصصة

بالدفع لا بالقطع فيفارق سائر انواع التخصيصات
المنفصلة وان كان ~~المخصص~~ التحقيق ان كل
مخصص دافع لا قاطع وانما القطع بالنسخ كما ذكره
التراجي وفيه نظر ه **فصل** ومما الحق بذلك قسمان
وهما الكناية الراجعة الى بعض ما تناوله العموم
وتخصيص العطف المعطوف عليه بتقديره اضمار ما
ظهر في المعطوف ه **فصل** ومما الحق به ورود
الخطاب على سبب خاص وهو فاسد واما التخصيص
المنفصل فعشرة احدها ضرورة العقل وثانيها
دلالته وثالثها الصريح من كتاب الله تعالى ه
والمنقول من السنة المتواترة ورابعها دلالتها
النحو وما يتصل بها وخامسها اخبار الاحاد وسادسها
افعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسابعها التقريرات
وثامنها اجماع العترة الطاهرة وتاسعها اجماع الامة
وعاشرها القياس المعلوم وحادي عشرها القياس
المظنون ه **فصل** وقد الحق بذلك ما ليس منه كالتخصيص
بمذهب الراوي والتخصيص بالعادة وذكر بعض
ما تناوله العموم والتخصيص بقول واحد من الصحابة
وتخصيص المقيد المطلق بظاهر المقيد ه ه ه ه

واما الموضع الثاني وهو الكلام فيما يجوز
تخصيصه وما لا يجوز فاعلم ان الدليل السمعي
لا يخلو اما ان يكون خطابا او لا يكون خطابا فان
لم يكن خطابا فاما ان يكون فيه معنى الشمول او لا
يكون فان لم يكن فيه معنى الشمول كان يكون فعلا
منقولا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يخلو
اما ان يعلم الوجه في ذلك او لا يعلم بل انما نقل الينا
عنه صلى الله عليه وسلم فعل يحتمل وجهين او اكثر
وعلى كل واحد من الشقين لا يمكن التخصيص فان
في الصورة الاولى يكون نسخا لا تبديلا تخصيصا عند
من يقول بالتعارض في الافعال وعلى الصورة الثانية ه
فابعد اذ لا يكون الفعل عاما وشاملا لجميع ما يمكن
ان يقع عليه من الوجوه فيكون له هذا الاحتمال الظاهر
له اصلا وان كان فيه معنى الشمول فهو علة القياس
ولا يخلو اما ان يكون في معنى الاولى والا فان كان في معنى
الاولى لم يجز تخصيصها وان لم يكن في معنى الاولى فاما
ان يكون منصوصة او منبهة او مستنبطة وكل ذلك
يجي في باب القياس ان شاء الله تعالى وان كان خطابا فلا
يخلو اما ان يكون فيه معنى الشمول او لا فان لم يكن فيه معنى

الشمول لم يجز تخصيصه اذ التخصيص اخراج بعض
من كل وهذا لا كل له وان كان فيه معنى الشمول
فاما ان يكون قضيه في عين واحده دل الدليل على
تعديها او يكون قضيه في الكل فان كان قضيه
في عين فلا يخلو اما ان يتضمن التنبيه على العله
اولا فالاول كقوله عليه السلام في قتلى بدر
زملوهم بدمايهم الحديث والثاني كقوله عليه السلام
لعمر مره فليراجعها فقد اختلفوا في الصورتين ه
فعندنا انهما عموم من جهة المعنى وان لم يكن قضيه
في عين فاما ان يفيد ما يتناوله بصريحه او بفحواه او
لمعناه فان افاده بفحواه فاما ان يكون فيه معنى الاولى
او لا يكون فان لم يكن جاز التخصيص وان كان
فيه معنى الاولى لم يجز وان كان صريحا فلا يخلو اما ان
يكون امرا او نهيا او خبرا فان كان من القبيل الاول
جاز بلا خلاف وان كان خبرا فلا يخلو اما ان يمنع
من مانع من تخصيصه اولا وفي الثاني يجوز
وفي الاول لا يجوز وقد منع بعضهم من جواز تخصيص
الاخبار وهذا لا وجه له لان القديم سبحانه قادر
على الخطاب الذي يفيد ظاهره العموم ولا يريد به العموم

والحكمه

والحكمه واللغه لا يمنع من ذلك مع القرينه كالامر
والنهي وقد قال تعالى واوتيت من كل شي وهو عموم
مخصوص وقال ومن يعص الله ورسوله وقد خص
من عمومه التايب وصاحب الصغيره واما الموضع
الثالث في الغايه التي ينتهي التخصيص اليها فاعلم ان
لفظة كل واجمعين ومن وما الشرطيتين ونحو ذلك
لا يجوز تخصيصه الا مع كثره معناه في الجمله واما لفظ
الجمع المعروف باللام فانه يجوز تخصيصه وان رجع
الى اقل من ثلاثه وهذا هو ظاهر قول امامنا ه
المنصور بالله عليه السلام والذي ذكره رضي الله عنه في
الكتاب جواز التخصيص مطلقا وان رجع الى اقل من ثلاثه
والمحكي عن الفقها جواز تخصيص لفظ من ونحوها واحد
ولفظ الجمع المعرف باللام حتى يبقى ثلاثه ونحن ندل على
صحة ما نختاره ه والكلام من هذه الجمله يقع في
موضعين احدهما في انه لا يجوز تخصيص القبيل الاول
الا مع كثره معناه في الجمله والثاني في جواز تخصيص
القبيل الثاني وان رجع الى اقل من ثلاثه اما الموضع
الاول فبيانه انه لم يشتهر يستعمل في وضع اللغه
ولا في العرف على خلاف ذلك حقيقه ولا مجازا واذا

لم يستعمل فيه فعلى هذين الوجهين لم يجز وروده
في الكتاب ولا في السنة يوضحه ان قايلا لو قال
سلمت على جميع القادمين ورايت الوفد كلهم
اجمعين فانه لا يجوز في اللغة ان يريد بسلمه على
هذا على رجل واحد ورويته لا حقيقة ولا مجازا
وهكذا لو قال اكلت كل الرمانه لم يصدق متى
اكل حبه او حبتين لا حقيقه ولا مجازا واما
الموضع الثاني فبيانه انهم قد خصوا لفظ الجمع
المعرف وارادوا به ما دون الثلاثه فلو لم يكن جايز
لما وقع مثال ذلك قوله انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة
وهم راكعون ومن يتول الله ورسوله والذين
امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقال تعالى يقولون
لين رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله
العزة ولرسوله وللمومنين ولكن المنافقين لا
يعلمون والظاهر انها نزلت في ابن ابي واما
الفصل الرابع وهو الكلام في حكم العموم اذا
خص وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز اما النمط

الاول

الاول فله طرفان احدهما هل يكون مجازا بالتخصيص
ام لا وقد اختلفوا في ذلك فمنهم من قال باي شي خص
صار مجازا وهو قول عامة المتكلمين غير القاضي وابي
الحسين ومنهم من قال هو حقيقة باي دليل خص
وعلى اي وجه خص وهو قول جماعة من الجمهور
الحنفيه والشافعيه ومنهم من قال ان خص بدليل
متصل لم يصر مجازا وان خص بدليل منفصل صار
مجازا وهو المحكي عن ابي الحسين الكرخي وقال القاضي
يكون مجازا الا ان يكون مخصصه شرطا او صفه وقال
ابو الحسين ان كان المخصص المتصل يستقل بالافاده
صار مجازا وان كان غير مستقل كالاستثنا
والشرط والصفه لم يصر مجازا والذي يقع عندنا في الشق
الثاني ما يختاره رضي الله عنه والذي يدل عليه ان
لفظ العموم قد صار مع الاستثنا ونحوه كلفظ موضوع
لما بقا داخلا تحته حسب ما تم التسعه اذ له حقيقتان
احدهما قولنا تسعه والثاني عشره الا دينارا فاما متى كان
المخصص مستقلا في الافاده بنفسه فعندنا انه مجاز من
وجه حقيقه من وجه ولا ينافي ذلك لاختلاف الوجهين

فهو من حيث افادته لما تناوله حقيقة فيه
اذ الحقيقة ليس باكثر من ان يراد باللفظ ما وضع
له وهذا حاصل في استفادة معنى الخلود للكافر
الكبير مثلا من اية الوعيد وان خرج التائب وصاحب
الصغيرة ومن حيث قصره على بعض ما يصلح له مجازا
اذ المجاز ليس باكثر من ان يراد باللفظ معنى لم يوضع
له وذلك ظاهر في المثال اذ لفظ العموم لم يوضع
للخصوص وجاز كونه حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار
وتحقيق هذه الجملة مقرر مبسوط في موضعه من
شرح هذا الكتاب ٥ واما النمط الثاني وهو
فيما يجوز التخصيص به وما لا يجوز فالكلام منه يقع
في موضعين احدهما في التخصيص باللفظ والثاني
في التخصيص بالمعنى اما الموضع الاول فهو
يتضمن فصلين احدهما في المتصل والثاني في
المنفصل اما الفصل الاول فالكلام منه
يقع في اربعة مواضع احدها في الاستثناء
والثاني في كتابة الخصوص والثالث في تقدير اضمار
ما ظهر في المعطوف عليه في المعطوف والرابع
في ورود الخطاب على سبب خاص اما

الموضع

الموضع الاول فالكلام منه يقع في موضعين
احدهما في شرطه والثاني في نوعه اما الاول فله شرطان
احدهما ان يكون متصلا والثاني ان يكون مبقيا
اما الشرط الاول فاعلم انه لا خلاف في وقوع
التخصيص بالاستثناء المتصل وقد حكي عن ابن
عباس جواز التخصيص به الى سنة وهذا مما لا ينبغي
ان يصدق راويه ولا يحمل حاكيه والذي يبطله ان ذلك
لم يستعمل في اللغة حقيقة ولا مجازا ولا نقل اليه
عرف ولا شرع فلم يجز الا ترى ان قائلا لو قال علي لفلان
كذا ثم وقف برهة فاستثنى لم يصدق في اللسان
ولم يبر في الحكم شرعا ولان الاستثناء في وجوب اتصاله
كالخبر مع المبتدا فكما انه لو قال زيد ووقف مدة
فقال كريم لم يفد ذلك شيئا كذلك في مسالتنا واما
الشرط الثاني فاعلم انه لا خلاف انه لا يجوز استثناء الكل
لانه يعود على فائدته بالنقض اذ الاستثناء اخراج
بعض من كل فلو تناول الكل لكان نقضا وبداء وذلك
يخرجه عن بابه واختلفوا في جواز استثناء الاكثر
فمنهم من جوزه وهو ظاهر قول اصحابنا ومنهم من اباه
وهو طريقة النحاة وكذلك قالوا في الخصوص وجه القول

الاول انه لا مانع يمنع من ذلك واذا لم يمنع منه مانع
جاز بوضحه ان المانع اما ان يكون من جهة
القدرة او اللغة او الحكمة ولا شك في قدرته تعالى
على سائر انواع الخطاب وكذلك فلفظ العموم موضوع
للاستغراق والاستثناء موضوع للخصوص ومن وضع
اللفظ حيث وضع لم ينسب الى الخروج عن طريقة
اللغة وكذلك فلا يمتنع ان يكون في الخطاب به غرض
ومصلحة ولا وجه يقتضي القبح جاز ولكن نقول
المانع لا يخلو اما ان يمتنع لتعذر الابهام او لكونه غير
مستعمل ولا موجود في اللسان والاول باطل لانه يفهم
من قوله رايت عشرة من القوم الا تسعة
يفهم من قوله رايت رجلا من العشرة وان كان
مشوبا باستكراه وبشاعة والثاني انما يمنع من
كونه مستحسنا كغيره وهذا لا يمنع منه راسا
الا ترى ان استثناء الكثير احسن في الموقع من استثناء
الخبر لم يمنع ذلك وقد قال تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغواة
اضعاف المهتدين وقد قال تعالى ومن البقر
والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما
او الحوايا او ما اختلط بعظم والمستثنى هاهنا بلا شبهه

واما الموضع الثاني وهو في ثمرته فقد اختلفوا
في الجمل المعطوف بعضها على بعض متى يعقبها
الاستثناء فمنهم من قطع برجوعه الى الكل ومنهم
من خصه بما يليه واعلم انه يسوغ ان نفصل القول
فيه فنقول ليس يخلو اما ان يكون في رجوعه الى
كل ما سبقه تناف او لا فان كان ثم تناف وجب قصره
على ما يليه كقوله على لفلان عشرة الا ثلاثة الا
درهما وقال تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين
الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين فلو رجع
الى الكل لكانت الاية خبرا عن هلاكها او عن
نجاتها وهو محال وان لم يكن ثم تناف فلا يخلو
اما ان يكون في الكلام اضراب عن الاول او لا ففي
الاول يرجع الى ما يليه كقولك لقيت خواص الامير
ونفعتهم وقتلت الا فلانا وفلانا وان لم يكن في الخطاب
ما يتضمن الاضراب فاما ان يربط بين الجملتين ضمير او حد
او غرض واحد وفي الموضعين يرجع الى الكل مثال
الاول اكرم القوم واسالهم عن ما ورائهم الا بني فلان
ومثال الثاني اضرب فلانا وانتهك حرمته وخذ ماله
الا ان يعتذر كذا فخصص من هذه الجملة ان الاستثناء

الذي يرجع الى ما تقدمه لابد ان يتضمن شرطين احدهما
السلامة عن التنافي والثاني ان لا يكون في القول دلالة
على الاختصاص والذي يدل على ذلك وجوه احدها ان
الواو العاطفة كواو الجمع في اقتضاء التوحيد فيما يدخل
عليه الا ترى انه لا فرق بين قولك اكرمني الزيدون
وبين قولك اكرمني زيد وزيد وزيد فكما ان الاستثناء
من هذه الاعيان يرجع الى الكل كذلك في الجمل
ولانه متى قال اضرب السارق والشاطر والزاني
والشارب الا من تاب فان الاستثناء يرجع الى الكل
فكذلك متى سابعت الضماير على مسمى واحد ولانه
قد ثبت ان الاستثناء يفيد رفع الخطاب عما كان
يفيده باطلاقه فاذا كان الاستثناء يحتمل الكل
والبعض على سوا لم يخص فاية الخطاب مما يمنع
منه الاستثناء باحتماله وفي ذلك كل ما نرومه ولانه
يصح الاستثناء من الاستثناء وصحة الاستثناء تدل
على الاستغراق ولان الاستثناء بمشيه الله تعالى
والشرط يتعلق بجميع الجمل المتقدمة كان تقول اني اعطيك
درهما واكسوك ثوبا واصحبك في السفر ان شا
الله تعالى او الا ان تقول كذا فكذلك الاستثناء المطلق

والجامع

٥ والجامع بينهما الاشتراك في عدم الاستقلال
واما الموضع الثاني وهو الكلام في كناية الخصوص
فقد اختلفوا في ذكر بعض الجملة عقيب الجملة هل
يخص به العموم ام لا فذهب عامة الفقها الى المنع من
ذلك وهو اختياره رضي الله عنه وذهب بعض
الشفعوية الى التخصيص به واعلم ان المسالة
تعين في صورة ثلاث احدها ان تعقب الصفة كقوله
تعالى فطلقوهن لعدتهن الى قوله لا تدري لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا ومنها الاستثناء كقوله تعالى
لا جناح عليكم الى قوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح ومنها الحكم كقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما
خلق الله في ارحامهن ان كن يومن بالله واليوم الاخر
وبعولتهن احق بردهن وجه القول الثاني ان
الكناية يجب رجوعها الى ما تقدم لانها انما يسوغ به وهي
مفتقرة هنا فليس بعض ما تقدم احق بها من بعض ولين
الكناية كالاستثناء فكما لا يقتصر على ما يليه لغير دلالة
كذلك هاهنا وجه القول الاول ان الواجب حمل الخطاب
على حقيقته وما هو الظاهر منه الا لمانع ولا مانع هاهنا

لكن من حق المخصص ان يكون منافيا في القدر
الذي يتناوله ولا شك ان ذكر بعض ما يتناوله لا ينافيه
لانه وان الحق البعض حكما يخصه لم يعرض لما سواه
باثبات ولا نفي **واما الموضع الثالث** في تقدير اضمار
ما اظهر في المعطوف عليه في المعطوف فقد اختلفوا
في تخصيص الخطاب المعطوف عليه بتقدير اضمار
ما اظهر فيه في المعطوف فذهب الحنفية الى التخصيص
بهذه الدلالة ومنع منه الشافعية ومنشا الخلاف
في انه هل يقاد الذمي من المسلم ام لا فاستدل اكثر
ائمتنا عليهم السلام واصحاب الشافعي بقول النبي صلى
الله عليه وسلم الا لا يقتل مومن بكافر وهذا
عام فدخلت تحت عمومه الذمي وقال الاخرون الكافر
هاهنا الحربي بدليل قوله ولا ذو عهد في عهده والمعنى
ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي ونحن نعلم ان الذمي
يقاد من الذمي فعلمنا انه انما عني به الحربي فيجب مثله
في المعطوف عليه اذ العطف يقضي باتحاد النائب في
المعطوف والمعطوف عليه **ونظيره** للخبر قول القائل
لا اكل الفاكهة على الشبع واكل الحلوى فانه يجب
ان يضمر في الجملة الثانية الشريطة المظهرة في الجملة الاولى

ليتناسب الكلام ويزدوج الجملتان **وجه القول
الثاني** انه لا يجب من الاضمار في المعطوف الا ما به
يكون الخطاب مستقلا في الفائدة لكن المحوج الى
الاضمار ما كان مظهرا الا هذا الوجه فمتى تمت الفائدة
باضمار البعض كفا ونحن نضمر الفعل وهكذا يقال
فيما يشبهه **وبعد فمذهب** ان المضمر كالمظهر
فانه لا يجب من تخصيص احد الجملتين تخصيص الاخرى
فان الخبر لو ورد هكذا الا لا يقتل مومن بكافر
ولا ذو عهد في عهده بكافر لكان يجب ان يخص هذه
الجملة بما قد ثبت من تكافؤ دماء الذميين ولا يجب لذلك
تخصيص الجملة الاولى اذ لا دلالة تدل على ذلك **وبعد**
فانما كان يجب الاضمار متى فهم العطف وذلك انما يفهم
مهما لم يجد من الصفة ما اشعر بالاضراب وهاهنا نجد
من الوصف ما اشعر بالاضراب وهو قوله عليه السلام
ولا ذو عهد في عهده معناه ما دام معاهدا ولو اراد
العطف لقال ولا ذو عهد فقط ونظيره قول
القائل لا تدخل السوق ما شئت ولا المسجد الا طاهرا
فان تجد الوصف منع من العطف **واما الموضع
الرابع** وهو في ورود الخطاب على سبب خاص

فاعلم ان الخطاب اما ان يكون مساويا للسبب واما
ان يكون اخص منه واما ان يكون اعم منه وفي هذا
اختلفوا فمنهم من قال يقصر على سببه وهو قول
بعض الشعوبية وذهب الباقون الى خلافه
والذي يدل على ذلك ان الحجة هي الخطاب لا السبب فلا
يجوز العدول عن ظاهر الخطاب لغير دلاله ومثال
المسالة ما روي انه عليه السلام سئل عمن
اشترى عبدا فاستغله ثم وجد فيه عيبا فرده
هل يلزمه الكري فقال صلى الله عليه وسلم
الخراج بالضمان وانما احتج المخالف بان الجواب
يجب ان يطابق السؤال ولن يتم الا بما يقوله والجواب
على ان صاحب الشرع يعرف [illegible] الحكم ولا حجر
عليه في تعريف غيره وربما قالوا لو لم يكن السبب
معتبرا لجاز تخصيص مورده قلنا كلا لان
ذلك يمنع من مطابقة الجواب للسؤال واما الفصل
الثاني وهو الكلام في التخصيص المنفصل من دلاله
الالفاظ فاعلم ان ذلك قد يقع باللفظ في نفسه وقد
يرد بكيفية له مخصوصة فليفرد لكل واحد منهما
فصلا اما الفصل الاول فهو يتضمن موضعين

احدهما في تخصيص دلاله بدلاله والثاني في تخصيص
دلاله بامارة وهي ها هنا الخبر اما الموضع الاول
فاعلم انه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنه
بالسنه والكتاب بالسنه والسنه بالكتاب والذي
يدل على ذلك انها قد اشتركت في كونها ادلة قاطعة
يجب اتباعها ويحرم خلافها فاذا لم يتم العمل عليها
الا بالتخصيص وجب التخصيص على ما نبينه من بعد
فمثال الاول اما الاعتداد عن الموت وقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع قوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب على الخلاف ومثال الثاني
النهي عن الصلوة في الاوقات الثلاثة مع قوله عليه
السلام من نام عن صلوة الخبر ومثال الثالث
اية المواريث مع قوله عليه السلام القاتل لا
يرث ومثال اخر اية السيف مع نهيه عليه السلام
عن قتل الشيخ الهرم ونحوه ومثال الرابع النهي
عن رد المهاجرات واما الموضع الثاني في جواز
تخصيص الكتاب والسنه باخبار الاحاد فمن الناس
من ابى ذلك مطلقا ومنهم من جوزه اذا سبقه غيره
وهو عيسى بن ابان ومنهم وهو الكرخي من شرط ان
يكون الخاص من قبل منفصلا والظاهر من قول شيوخنا

جوازه في الاعمال خاصه والذي يدل على ذلك ان الماخوذ علينا
امتثال اوامر الله تعالى وامتثال اوامر رسوله عليه السلام
وكما يجب ذلك مع العلم يجب مع الظن فان العقل يسوي بينهما
في اثبات الاعمال والاستجلاب والاستدفاع . ومما استدل
به ما ذكره في الكتاب وهو ان الصحابة اتفقت على ذلك
فاجماعهم حجة وانما قلنا ذلك لما روي في فتح ارض فارس
ومناشدة عمر حتى قال عبد الرحمن سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير
اكل ذبايحهم ولا ناكحي نسايهم فعملوا على ذلك وخصوا به
عموم اية السيف ولانهم خصوا عموم قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم بحديث ابي هريرة لا تنكح المراة على
عمتها ولا على خالتها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى
على الصغرى وخصوا عموم ايات المواريث بما روي
القاتل لا يرث ومما يدل على وجوب الوصية بقوله عليه
السلام لا وصية لوارث وربما احتجوا بان الخبر يوجب
الظن فليس الانتقال به عن دلالة توجب القطع ٥
والجواب انا لا نسلم سلامة العموم مع خبر من يظن
صدقه ويعلم عفافه وستره ان شاء الله تعالى ظاهر
لان الظاهر انما يجب التمسك به متى لم يعارض بقرينة
من اللفظ او حال وربما احتجوا بخبر فاطمة بنت قيس
وقول عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا لكلام

٢٩

امراة الخبر والجواب انه قد روي انه اتهمها بوهم او نسيان
فقالت لعلها وهمت او نسيت وروي صدقت او كذبت
ولسنا نقول بلزوم الخصوص بكل خبر بل انما يلزم بخبر
يظن صدقه ٥ واما الفصل الثاني فالكلام منه
يقع في موضعين احدهما في المقيد والثاني في البنا
اما الموضع الاول فاعلم ان المقيد يخص المطلق متى ساواه
حكما واحدا متصلا كان او منفصلا ما لم يكن كقوله
تعالى فصيام شهرين متتابعين والثاني كان يقول
عليه السلام في الابل زكاة ثم يقول في الابل السايمة
زكاة ولا يخص به متى كان الحكمان مختلفين بالاتفاق
واختلفوا فيما اذا تناولا حكمين غيرين جنسهما واحد
فمنهم من قال يخص به مطلقا ومنهم من ابا ذلك مطلقا
وعندنا انه يخص به اذا كان هناك طريقة قياس
ظاهرة ويدل على بطلان القول الاول ان الاصل حمل
الخطاب على ظاهره الا لمانع وظاهر المطلق الشمول
فيما يتناوله والذي يدل على بطلان الثاني ان القياس
احد طرق الشرع فجاز التخصيص به وربما احتج
الاولون بان القران كالاية الواحدة فيجب تفسير بعضه

بالبعض ولهذا كان معنى قوله تعالى والذاكرين الله
كثيرا والذاكرات اي والذاكرات الله كثيرا والجواب
ان هذا الزمهم التقييد وان اختلف الحكمان وبعد
فان عنوا بذلك ان القران يفيد فايدة واحدة ويتوارد
على معنى واحد وهذه جهالة ظاهرة اذ لا اشكال في
تنوع خطابه وانقسام فوايده بحسبها ودخول
التفاوت في ذلك وان عنوا بذلك استواه في باب
الجزالة والبلاغة الرايعة والشرف العظيم فذلك صحيح
ولكنه لا يدل على موضع الخلاف فاما ما ذكروه في الاية
فانما وجب ذلك لاتصال الكلام وارتباط بعضه بالبعض
ولسنا نمنع من التقييد في مثل ذلك وربما قالوا ان العلما
قد فهموا من تقييد الشهادة في الطلاق بالعدالة تقييد
الشهادة بالعدالة في البيع والرهن وغيرهما والجواب
ان الاية عامة وانما يصح ما قالوه لو تناولت بظاهرها
الشهادة في الطلاق حسب وليس الامر كذلك فان
اللفظ عام ووروده على سبب خاص لا يلحقه
الخصوص كما قدمنا **واما الموضع الثاني**
وهو الكلام في البنا فاعلم ان العام والخاص اما
ان يردا معا والا فان وردا معا فلا خلاف ان العام

يبنى على الخاص فيعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما
عداه وان لم يردا معا فاما ان يعلم التاريخ او يجهل
فان كان معلوما فاما ان يكون الخاص متقدما او متاخرا
فان كان الخاص هو المتاخر فلا خلاف انه يخص به العام
المتقدم وان كان الخاص متقدما على العام فعنده
الشافعي واصحابه الظاهر ان العموم يخص به ايضا
ومنهم من جعل العام ناسخا له وهو ظاهر مذهب
الحنفية والقاضي والكرخي والامام ابي طالب عليه
السلام وان كان التاريخ بينهما مجهولا فمن يقول
بمذهب الشافعي في المسالة يخص العموم كيفما
دارت القضية لانه ان تاخر او قارن فهو وفاق وان
تقدم فقد ذهب الشافعي الى انه يخص به كان يكون
الاكثر من السلف عملوا بموجب احدهما وعابوا على
من عمل بموجب الاخر او يعضد احدهما بموجب
بطريقة قياس ويكون راوي احدهما اضبط او اورع
الى غير ذلك فيحصل من هذه الجملة صور ثلث هي
اثنان وفاق وهما حيث يكون الخاص مقارنا او متاخرا
فان الواجب فيهما بنا العام على الخاص لا محالة لوجهين

احدهما ان الخاص اشد تصريحا بالحكم وفهمه
به اظهر من فهمه بخطاب شامل ولغيره فوجب
الاخذ بالصريح للخاص في الموضع الذي
يتناوله والثاني ان في بنا العام على الخاص في هذه
الصورة جمعا بين فايدتي الخطابين وعملا بمقتضى
الدليلين وفي خلاف ذلك الغا لدلالة الخاص بالكلية
والحاق لها بالهذر الذي لا فايدة تحته وذلك لا
يجوز ويتحقق الخلاف في الصورة الثالثة فمن يقول
بالاول يحتج بان الخاص صريح فيما يتناوله والعام
يحتمل التخصيص فلو نسخنا الخاص المتقدم بالعام
المتاخر لكنا قد الغينا دلالة الخاص وكلام الحكيم
لا يجوز الغاوه مع امكان استعماله ومن يقول
بالثاني يحتج بان العام في تناوله الاعيان الكثيرة
بمنزلة نصوص كثيرة يتناول كل واحد منها
عينا من تلك الاعيان على الانفراد فاذا تعارض العام
والخاص في القدر الذي يتناوله الخاص جريا مجرى
خصوصين تعارضا ولا شبهة في ان على هذا الوجه
ينسخ المتقدم منهما بما بعده ٥ واما الموضع
الثاني

الثاني وهو الكلام في التخصيص بالمعنى فاعلم
ان هذا يحتوي على التخصيص بالعقل والنقل
والتقرير والاجماع والقياس فلنفرد لكل شي من
ذلك فصلا الفصل الاول والكلام منه يقع في
موضعين احدهما في التخصيص بضرورته والثاني
في التخصيص بدلالته اما الموضع الاول فاعلم
انه لا خلاف في وجوب التخصيص لضرورة العقل
وان خالف بعض من لا يرجع الى تحصيل في دلالة العقل
ومثال المسألة قوله تعالى واوتيت من كل شي وقوله
تعالى تدمر كل شي وقوله تعالى تبيانا لكل شي والوجه
فيما اتفقوا عليه ان الخصوص ليس باكثر من خروج
بعض ما يتناوله ظاهر العموم ولا شك ان من علم
ما قلناه ضرورة من ان الريح لم تدمر كل شي والقران
لم يتناول تفصيل كل شي لم يمكنه اعتقاد ما يتناوله
الظاهر ولا تجويزه اصلا واما الموضع الثاني
فقد خالف فيه بعضهم والذي يجب هو ان العقل
دليل لا يقبل الاحتمال واللفظ معرض للاحتمال
فيجب تحكيم المحتمل على ما لا يحتمل ورده اليه

مثال المسالة قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون مع ان الطفل ومن لا عقل له ليس
مخلوقا للعبادة الفصل الثاني اختلفوا فيما اذا
ورد عن الرسول قول عام يتناول تحريم اشيا
ثم فعل بعضها فمنهم من قال تخص قوله بفعله
وهو المحكي عن الشافعي واختيار الامام ابي طالب
ونصره في الكتاب رضي الله عنه ومنهم
من قال انه عليه السلام مخصوص بفعله والعموم
على ظاهره وجه القول الاول ان ما دل على
لزوم التاسي به عليه السلام قد اجرى اقواله
وافعاله مجرى واحدا فكما لزم تخصيص القول
بعضه ببعض فكذلك ما جرى مجراه وجه القول
الثاني ان فعله عليه السلام لا يتعدى الينا الا
بدليل من الخطاب والخطاب يتعدى الينا بنفسه
فلو اعترضنا بفعله الذي لا يتعداه على اقواله التي
يتعداه الينا لكنا قد اسقطنا ما اقتضا خطابه
وجوبه علينا بما لا يقتضي سقوطه عنا قال رضي الله
عنه ويمكن ان يجاب عنه بان فعله صلى الله عليه وسلم

وان

وان كان مقصورا عليه في الاصل الا ان الدلالة قد دلت
على تكليفنا تتعلق بافعاله عليه السلام حسب تعلقه
تعلقه باقواله ومثال المسالة ما روي من نهيه
عليه السلام عن استقبال القبلتين بغايط او بول
وروي ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم استقبل
بيت المقدس في العمران لقضا حاجته الفصل
الثالث فيما اذا اقتضى العموم لزوم فعل لجميع
المكلفين ثم كف بعضهم عن ذلك الفعل فلم
ينكر عليه السلام عندنا انه يخص به والذي يدل
عليه ان في خلافه نسبة القبيح اليه عليه السلام
وهو التقرير على المنكر الذي هو ماخوذ بانكاره لا
سيما اذا كان من يتعاطاه معتزيا اليه ومنتحلا
شرعه وذلك لا يجوز عليه خاصة فيما يتعلق
بالشرايع مثال المسالة ما روي انه كان ينهى
عن النافلة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ثم
راى قيسا يصلي فقال ما هذه الصلوة قال ركعتا
الفجر فلم ينكر عليه وقياس المسالة كل ماله سبب
خاص الفصل الرابع في التخصيص بالاجماع ولا

خلاف في ذلك والدليل على لزوم التخصيص انه
حجة يجب اتباعها ويحرم خلافها فاذا لم يمكن العمل
عليها الا بالتخصيص وجب التخصيص وذكر
في مثال المسالة انه الوضوء واقتضاوها لزوم الوضوء
على كل من قام الى الصلوة وتخصيص الظاهر
بمن قام متوضيا لاجماع **الفصل الخامس** في
التخصيص بالقياس وقد اختلفوا فمنهم من منع
من ذلك مطلقا وهو ابو علي وبعض الفقها ومنهم
من جوزه اذا كان القياس جليا ومنهم من جوزه
اذا دخله التخصيص بغيره على ما يحكى عن عيسى
بن ابان ومنهم من جوزه مطلقا اذا اجتمعت شروطه
وهو مذهب اكثر الفقها من الحنفيه والشافعيه
ويحكى عن مالك واختاره **الامام الناطق بالحق
ابو طالب والمنصور بالله عليهما السلام**
واليه مال في الكتاب والذي يدل على ذلك اجماع
الصحابه فانهم قضوا بتنصيف حد العبد قياسا
على الامه بعلة الرق واختلفوا في توريث الجد
على اقوال صادرة عن القياس لا نص على شي منها

وكلها تخص ظاهر اية الكلالة وهو قوله تعالى
وان كانوا اخوة رجالا ونسا فللذكر مثل حظ
الانثيين وما ذكر في التخصيص بخبر الواحد
مما يرجع الى دلالة العقل يعود هاهنا وربما
احتجوا بان القياس يفيد الظن فلا يعترض به على
القطعي والجواب عن هذا قد مضى في التخصيص
بخبر الواحد وربما قالوا لو جاز التخصيص بالقياس
لجاز النسخ به والجواب انا كنا نجوزه لولا الاجماع
وربما قالوا ان التخصيص بالقياس يتضمن ابطال
الاصل بالفرع وذلك فاسد والجواب ان الاصل هو
الذي اعتبر به القياس فكيف يصح ما قالوه هذا
متى عنوا ما ثبت حكمه بالنص او النص الدال على
ثبوت الحكم فان عنوا ما دل على القياس
فالتخصيص بالقياس امتثال لذلك الدليل لا انه
يتضمن ابطاله وان عنوا به الخطاب في الجمله فليس كل
خطاب اصلا للقياس ثم هو لم يبطل ما خصه بل
حقق فايدته **فصل** وقد الحق بذلك ما يشبهه وهو

التخصيص بالعاده ومذهب الراوي مثال
الاول ان يجري عادة قوم باكل لحوم الغنم دون
السمك ثم يرد النهي عن اكل اللحم فيحمل على ما
جرت العاده به والذي يدل على بطلانه انه
اعتيادهم لاكل نوع مخصوص من اللحم لم يقصر
اللفظ عليه بالتعارف في ان لا يغير فايدة اللفظ
بحقيقته وبذلك يجابون متى قالوا اليس لو نهينا
عن اكل لحوم الدواب لقصرناه على هذا النوع فكذلك
ما نحن فيه وذلك لان عادة الاستعمال هي التي اوجبت
القصر لا عادة الاكل ومثال الثاني ما روي من
طريق ابن عباس عنه عليه السلام من بدل دينه
فاقتلوه وكان يخص به الرجال دون النسا وقد
حكي عن بعضهم التخصيص بما هذا قاله وحكي
عن الشافعي في الخلاف صورة اخرى وهو ان يحتمل
اللفظ وجهين فيحمله الراوي على احدهما كما روي
عن ابي هريرة اذا ولغ الكلب في انا احدكم فاغسلوه
سبعا وكان يحمل ذلك على الاستحباب فيما سوى الثلث
ومثاله ايضا ما روي من طريق ابن عمر البيعان بالخيار

ما لم يتفرقا

44

ما لم يتفرقا وكان يحمله على فرقة الابدان والذي
يدل على صحة ما يذهب اليه شيوخنا هو ان
الحجة بنفس الخطاب ومذهب الراوي ليس
بحجة ولا يجوز الاعتراض على الحجة بما ليس بحجة ٥

الكلام في المجمل والمبين هذا الباب
يشتمل على اربعة فصول احدها الكلام

في بيان معاني هذه الالفاظ المتداولة في هذا الباب
التي هي المجمل والمبين والبيان والمفصل والمفسر والنص
والظاهر والتاويل وما يتصل بذلك وثانيها
الكلام فيما يحتاج الى بيان من طرق الشرع وما لا
يحتاج الى ذلك من بيان والكلام فيما يقع به البيان لما
يحتاج الى البيان وذكر من يجب ان يبين له الخطاب
ومتى يجب بيان الخطاب وما يتصل بذلك وثالثها
الكلام فيما يدخل في المجمل وليس منه وفيما اخرج
عنه وهو منه ورابعها الكلام في ادلة
الخطاب ٥ اما الفصل الاول فالمجمل يستعمل في
معنيين احدهما اللفظ الواقع على جملة اشيا تكون

نسبته الى غيرها بنسبة واضحة كقولنا في العقود عشرة ومائة والف ومنه قولهم اجمل الحساب اي احفظه بضابط من هذه الضوابط ولا يسمى بهذه العموم مجملا بهذا المعنى والمعنى الثاني ما لا يفهم المراد به من لفظه كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده متى يضمن الحوالة على قدر مخصوص بالشرع لم يرد بعد وقد قيل هو المتناول لشيء من جملة اشيا هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب

واما المبين فيستعمل في معنيين احدهما ما يعرف المراد به من لفظه والثاني ما كان معناه مبهما فورد بيانه كقولنا ان ايه الصلوة مبينه

واما البيان فيستعمل في معنى اعم ومعنى اخص فالبيان بمعناه الاعم هو نصب الادلة ولهذا يقال بين الله الاحكام اذا عرفها بالادلة وهو بالمعنى الاخص الادلة التي يعلم بها المراد بالخطاب المجمل على التفصيل

واما النص فاجمع شروطا ثلاثة ان يكون كلاما وان يكون متجليا في افادة المعنى وان يتضمن التصريح

فيما

فيما يقع به بلفظ يخصه واما الظاهر فهو ما يفهم المراد به من لفظه وهو يعيض المجمل واما التاويل فهو صرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه او قصره على بعض خفا فيه وقد يقرب ويبعد ويقوى ويضعف وهو في العقليات والسمعيات ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب

واما الفصل الثاني وهو الكلام فيما يحتاج الى البيان من طرق الشرع وما لا يحتاج الى البيان وما يتصل بذلك فالكلام منه يقع في اربعة مواضع **احدها** فيما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج اليه **وثانيها** فيما يقع به البيان لما يحتاج الى البيان **وثالثها** فيمن يجب ان يبين له الخطاب **ورابعها** ما يجب بيان الخطاب **اما الموضع الاول** فاعلم ان طرق الشرع لا تخلو اما ان تكون خطابا او غير خطاب فغير الخطاب منه ما يطريقه الاستنباط ومنه ما ليس بطريقه الاستنباط اما الخطاب فانه متى كان صريحا استغنى عن البيان كقوله تعالى ولا يظلم ربك احدا او ما ليس بصريح ضربان احدهما فيه معنى الاولى والثاني

ليس كذلك فالاول دلالة الفحوى وهو كالاول
في الاستغنا عن البيان والثاني ينقسم الى ما فيه معنا
التعليل والى ما ليس كذلك فالاول قوله عليه
السلام في الهرة انها ليست بنجس انها من الطوافين
عليكم والطوافات وكقوله تعالى ان الله
اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم
في تعليل التزعمه بالبسطة في العلم والجسم فيلزم
من ذلك تقدمها على امير المومنين وهذا غارض وما
هذا حاله لا يحتاج الى بيان والذي ليس معنا التعليل
ينقسم الى ما تلحق بهذه الاقسام في الاستغنا
عن بيان والى ما هو مفتقر عنها البيان فالاول ضروب
منها دلالة اللحن كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر المعنى فافطر فعدة
من ايام اخر ٥ وثانيها دلالة الخطاب على وجوب ما لا
يتم الواجب الا به وثالثها دلالة على قبح ما منع
منه ورابعها دلالته على قبح ما قرب من القبيح
وخامسها دلالته على ندب ما قرب من المندوب
وسادسها دلالته على كراهة ما يقدمه ٥
وسابعها دلالته على اباحة ما لا يتم المباح الا به وقد

فصلنا

فصلنا ذلك في موضعه من شرح هذا الكتاب
وتلحق بهذه الاقسام ان يتناول الخطاب بظاهره
معنى قد علم انه ليس بمراد ويكون قد استعمل مجازا
في غيره يعلم انه المراد وقد ذكرنا مثاله سوال
القرية ٥ **واما الضرب الثاني** وهو ما يفتقر الى
البيان فهو ما غير وضعه ظاهر ان العرف الشرعي
اما بنقل واما بنقص الخطاب عما كان يحتمله فالذي
غير وضعه بالنقل يحتاج الى البيان في ابتدا تجدد
الوضع كاسم الصلوة والركوع والصوم ولسنا نوجب
ملازمة البيان قبل حضور وقت الحاجة وانما الذي
قصدناه التفرقة بين ما يحتاج الى بيان وما لا يستغني
عنه والذي غير وضعه بالنقص ضربان وهما العام
المخصوص والمطلق المنسوخ الا ترى انا لو حملنا
والظاهر لو اجرينا اللفظ على ظاهره وما وضع لافادته
من اطلاق وتعميم متى كان غرضه سبحانه خلاف
الظاهر لم يكن يدمن ورود ما يشبه بهذه طريقه
القول في ذلك **واما الموضع الثاني** وهو فيما يحتاج
به البيان لما يحتاج الى البيان فهي طرق الشرع وادلته ٥

والدليل ضربان دليل بالوضع ودليل ليس كذلك
فالاول الكلام والكتابة كما بين الله تعالى بالكتابة
في اللوح المحفوظ وكما بين صلى الله عليه وسلم
بكتابة الصدقات الى السعاة **والثاني ضربان**
احدهما يتبع المواضعة والثاني تتبعه المواضعة
فالاول ينقسم الى ما يكون طريقه الاستنباط والى
ما ليس كذلك فالاول القياس والثاني الافعال والترك
والتقريرات وما تتبعه المواضعة هي الاشارة
وقد بين صاحب الشرع عليه السلام بالاشارة حين
قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وامسك واحد
ولنتكلم من هذه الجملة في ثلاثة مواضع احدها
في جواز البيان بالفعل والتقرير وثانيها فيما
اجتمع القول والفعل وثالثها في حكم البيان
باعتبار ما بينه ۝ **اما الموضع الاول ففيه فصلان**
اما الاول في البيان للمجمل بالفعل فقد اختلفوا
في ذلك فمنهم من اجاز البيان بالفعل وهو قول
الجمهور وحكي عن ابي بكر الدقاق خلافه والذي
يدل على الاول ان الصحابة اجتمعت على الرجوع
الى

الى افعال النبي صلى الله عليه واله وسلم في
بيان الاحكام كما رجعت الى اقواله الا ترى
انهم لما اختلفوا في الايلاج من دون انزال هل
يوجب الغسل ام لا سالوا ازواج النبي صلى
الله عليه وسلم فاخبرن انه عليه السلام كان
يغتسل منه فاتفقوا على وجوبه عند ذلك ولكن
فعله حجة كقوله وينبغي ان يكون كاشفا
عن معنى الخطاب ولهذا قال عليه السلام صلوا
كما رايتموني اصلي فاحالنا على افعاله في بيان
المجمل من الصلوة فلولا ان البيان يقع بالافعال
لما احالنا عليها فان قيل كيف يقع البيان بالفعل
مع انه لا ظاهر له ولا يتصور في افادته المعنى
اصلا قلنا لسنا نجعله بيانا بنفسه بل لا بد
من لفظ يتعلقه بالمجمل او قرينة حال فالاول كقوله
عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي والثاني كغسله
عليه السلام من الايلاج والمفهوم انه لا وجه له الا رفع
الحدث الاكبر اذ لا شيء يمكن ان يتعلق به هذا
الغسل سواه فان قيل اما المجمل الذي بينه بغسله

عليه السلام قلنا لفظ الجنب فانه وان كان ظاهرا
في موضع الوفاق فليس ظاهرا في الايلاج من
غير انزال فما افاد الخطاب مجموع الامرين.
فلا بد من قرينة تدل تشعر بما لا بد لعليه
الظاهر لما بينا من ان الذي يحوج الى البيان هو
الفعل او القصر وهذا نوع يدلك **واما الفصل**
الثاني في التقرير **فمثاله** ان يرى النبي صلى الله
عليه وسلم يصلي ويفعل افعالا في الصلوة ولا
ينهاه عنها فانه يدل على جوازها اذ لو لم يكن
كذلك لكان النبي صلى الله عليه وسلم قد ترك
ما يجب من النهي عما يفسدها فثبت ان التقرير
بيان **واما الموضع الثاني** فيما اذا اجتمع القول والفعل
فاعلم انه لا يخلوا اما ان يتنافى حكما البيان بهما ام لا
فان لم يتنافيا فاما ان يعلم تقدم احدهما على الاخر
او لا فان علم ذلك كان الاول هو البيان والثاني
مؤكد له وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فاما
ان يعلم وجودهما معا ام لا فان علم وجودهما معا
فالكل بيان وان لم يعلم ذلك كان كل واحد منهما
بيانا لمن جهل التقديم والاول بيان لمن شهد مجلسه

عليه السلام فنعلم بالمتقدم الحكم والمتاخر تاكيد
له وان تنافا حكمهما لم يخل اما ان يعلم تقدم احدهما
على الاخر او لا يعلم فان علم تقدم احدهما على الاخر
كان هو البيان لا سيما عند من يمنع من تاخر البيان
ومتى تاخر القول فلا بد من ان يقال انه بيان حالة
وروده وناسخ حكم ما قبله وكذلك متى كان
المتاخر هو الفعل وفيه نظر وان جهل المتقدم
منهما بعينه فالفعل لا يخلوا اما ان تعلقه لفظا او
قرينة حال او لا فان عري عن ذلك فالقول اولى لانه
يفيد بنفسه ما اجمله الخطاب والفعل لا ظاهر له وان
كان كذلك فهو موضع ترجيح اذ قد صار لكل
واحد منهما من العلقه والاختصاص بالمجمل ما اوجب
التسوية الا بطريقة ترجيح **ومثاله** ما روي
من قرن حجا الى عمرة طاف لهما طوافا واحدا وسعى
سعيا واحدا او قد روي ظاهرا انه صلى الله عليه وسلم
قرن وطاف طوافين وسعى سعيين وهذا من
نقله عليه السلام اشهر واظهر ولقائل ان يقول
لا معنى للفعل المجرد عن شيء تعلقه بالخطاب من لفظ
او قرينة حال فيجب ان نحب الفتيه اذ هي فضل غير
محتاج اليه **واما الموضع الثالث** وهو الكلام

في حكم البيان فقد اختلفوا في انه هل يجب ان يكون
كالمبين في الجلاء والظهور ام لا والمحكي عن ابي الحسن
ما ذكرناه ولذلك منع من كون خبر الاوساق
مبينا لاية الزكوة وذهب الجمهور الى خلافه
والذي يدل على ذلك ما قدمنا من جواز التخصيص
بالقياس وخبر الواحد فاعتبر المسالة به ولان الذي
يفيد بيان المجمل ليس الا زيادة حكم او نقصان
حكم الا ترى انا متى فرضنا خبر الاوساق مبينا فقد
افاد نقصان حكم باعتبار الخبر العام ومتى فرضناه
الخبر العام بيانا لاية الزكوة لا يكون خبر الاوساق
هو البيان فقد افادنا زيادة حكم باعتبار خبر
الاوساق ولا شك ان كل ذلك لا يمنع الاخذ
فيه بخبر الواحد والقياس المظنون كما في غير ذلك
والنقصان تخصيص عموم وقد بينا جواز ذلك
بخبر الواحد والقياس المستوفيين لشرائطهما
الا ان في هذا الوجه ضعفا لانه يشعر بان خبر
السمعي احادي وليس كذلك وبعد فليس يمتنع
فيما يثبت اصله بدليل قاطع ثبوت فرعه بمثله
فان

فان نرد في احكام الصلوة والزكوة والصوم
والحج ما يخفى كثيره من المسايل التي طريقها
الاجتهاد وان كانت الاصول معلومة قطعا
واستدل رضي الله عنه في الكتاب بان القياس
وخبر الواحد دليلان شرعيان يجب العمل بهما فجريا
في وقوع البيان بهما مجرى الاية والسنة المتواترة
ولهذا تفصيل قد ذكرناه في موضعه من شرح
هذا الكتاب ٥ واما الموضع الثالث
فيمن يجب ان يبين له الخطاب فاعلم ان
الخطاب اما ان يكون مجملا لا يفهم المراد به من
لفظه راسا واما ان يكون عموما مخصوصا لا اجمال
فيه وكنا نتمكن من فهم ما اريد به منا لكنا
نتجاوزه الى ما لم يرد منا وكل ذلك يجب بيانه على
وفق ما اراده المكلف الحكيم سبحانه فالاول
ليقف على مراده بالخطاب الذي لولا البيان لم يكن
ليقف منه على فايدة والثاني لكيلا نتجاوز
ما اريد منا الى ما ليس مرادا منا وبالجملة فالذي يتبين
له الخطاب هو من اريد منه فهم الخطاب سواء كان

عليه تكليفها فيما يتناوله اولا بل كان عليه ان يعلم
وعلى غيره ان يعمل ويعلم ايضا فالاول كالصلوة التي
يتناول تكليفها الرجال والنسا والثاني كمسايل
الحيض والنفاس الذي يجب فهم الخطاب فيها التعريف
النسا ما يلزمهن في ذلك وان كان لا ينفك ما هنا
خاله ايضا من تكليف معه للرجال وقد ذكر ابو الحسين
في ذلك تفصيلا غير محصل اوردناه وتكلمنا عليه
في شرح هذا الكتاب ٥ واما الموضع الرابع وهو
في وقت بيان الخطاب فاعلم انه لا خلاف ان تاخير
بيان الخطاب عن وقت الحاجة لا يجوز لانه يتضمن
تكليف ما لا يعلم وذلك قبيح وكذلك فلا خلاف
ان تاخير التبيين ممكن لئن المكلف قد لا يفعل
ما يلزمه من تفهم الخطاب واختلفوا في تاخير البيان
عن وقت الخطاب فمنهم من قال يجوز في المجمل
والعموم الى وقت الحاجة وبه قال جماعة من الحنفية
والشافعية واختاره الشريف المرتضى ومنهم
من قال يجوز تاخير بيان المجمل وامتنع من ذلك
في العموم وسائر ما يصح معرفة المراد به بظاهره
كالمطلق المنسوخ وهو قول ابي الحسن وجماعة من

الشافعيه

الشافعيه واليه ذهب ابو الحسين البصري وان
كان التصريح بذلك في المطلق المنسوخ لابي الحسين
خاصة ومنهم من منع منه في الاخبار وجوزه في
الاوامر ومنهم من منع من ذلك في المجمل والعموم
والامر والخبر وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي
واختاره السيد ط عليه السلام وهو قول
اهل الظاهر وجوزه امامنا المنصور بالله
عليه السلام بشرطين احدهما ان ينبه الله تعالى
المكلف على انه يبين له وقت الحاجة والثاني
ان يكون الفعل الواجب بالخطاب من قبيل المتراخي
ولا فرق في ذلك بين العموم والمجمل والامر والخبر
واختاره رضي الله عنه ما يقوله ابو الحسن وابو
الحسين ووجهه ان ما له ظاهر يفهم منه المراد
كالعموم المخصوص والمطلق المنسوخ والاسم النكرة
متى اريد به بعض معين وغير ذلك مما يكون حقيقة
في معنى واريد به معنى اخر متجوزا فيه لو تراخى بيانه
لكان المكلف مغرا بالقبيح ومدفوعا الى اعتقاد الجهل
لان ما تقرر من ان الغرض بالخطاب هو التوقف على فهم

معناه يدعو الى ذلك والا التحق بالهذر من القول
وذلك لا يجوز ولانا لو جوزنا تراخي البيان فيما
هذا حاله لجوزنا ان يراد بالبيان غير ظاهره ويتراخى
بيانه وذلك باطل واما المجمل الذي لا نقف منه على
فايدة حاله وقت وروده فلسنا بمدفوعين عنه الى
اعتقاد جهل هذا ومتى اعتقدناه فقد اتينا من نفوسنا
لا من الخطاب فجاز تاخير البيان الى وقت الحاجة اذ
لا امارة له تدل على خلافه ووجه اخر وهو انه
يلزم على ذلك القول بجواز تاخير بيان البيان بان يكون
متجوزا في غير ظاهره ومتوقفا لافادة غيره حتى
لا يعلم عليه اصلا ووجه ما يختاره ابو علي وابو
هاشم هو ان الخطاب المجمل لا يوقف على معناه ولا
يمكن العمل عليه فاشبه خطاب العربي بالزنجية
وهذا بعيد فان المجمل يوقف على معناه جملة فاين هو
عما لا نقف منه على جملة ولا تفصيل ووجه ما يختاره
مخصص الخبر بالمنع ان الكلام انما يفيد ما يفيده
بوضعه فاذا اخر عموم الخبر عن بيان يخصه كان
كذبا والجواب ان مجرد الوضع لا يكفي في الفايدة بل

يعلم بالقصد ما كان خبرا ووجه ما يختاره امامنا
المنصور بالله عليه السلام ان الاشعار بوقت الحاجة
مع تاخيره يدعو المكلف الى التماسك لا سيما وشاهد
حال الشرع ان لا عموم في الاكثر الا وقد خص وهذا
يجي على ما يختاره ابو الحسين وشيخنا ابو محمد
رضي الله عنه في نسخ ما قيد بالتابيد

فصل

ويتصل بذلك الكلام في ثلاثة مواضع احدها
انه يجوز ان يسمع المكلف العام المخصوص بدليل
سمعي وان لم يسمع ما خصه وثانيها بيان جواز
تعارض العمومين وحكمه وثالثها القدر المأخوذ
على المكلف في طلب دليل الخصوص اما الاول فهو
الذي استقر عليه مذهب ابي هاشم وبه قال القاضي
والمنصور بالله عليه السلام وشيخنا رضي الله عنه وهو
المحكي عن الشيخ ابي اسحق النظام ومنع من ذلك
ابو الهذيل وابو علي ووجههما في ذلك ان المكلف يكون
مدعوا معه الى اعتقاد الجهل والاغراء قبيح وهذا
يبطل بما يخصه دلالة العقل وقد فرض الناظر في
استدراكه بنظره فكما انه اتي من جهة نفسه كذلك

حاله متى قصر في البحث عن خصوصات السمع وربما
قالوا الواجب اتباع المعلوم من الادله عقلا وسمعاه
وترك التطلب لما سوى ذلك ولهذا لو لم يبعث الينا رسول
لكان الواجب علينا الاخذ بما يقضي به العقل دون
قطع المفاوز وجوب الارض للبحث عن بعثة نبي
لا نعرفه منا بعاد عوته وهذا يعود عليهم فيه ما
قدمنا انا من جواز اعتقاد موجب اللفظ العام وترك
النظر فيما يخصه من ادلة العقول ولين قالوه
بالخاطر فهو قولنا فان علم السامع للخطاب بكثرة
استعمال العموم في الخصوص لغة وشرعا وعرفا
يشعره بمثل ذلك فيما يكون بصدده وربما قالوا
لو جاز ذلك في الخصوص المنفصل لجاز في المتصل
كالاستثنا وهذا كما ترى باطل اذ من حق الاستثنا
اتصاله بالمستثنى منه لا ما لا يعتد به من قطع نفس
او بلع ريق **واما الموضع الثاني** وهو الكلام
في تعارض العمومين فالاتفاق انه لا يجوز ذلك فيما
يجب الوصول فيه الى العلم لانه يتضمن تكليف ما لا
يعلم ولانه يوجب قلب دليل العقل وليس كذلك

بل

بل الواجب الرد الى دليل العقل دون ما عارضه
ونحو ذلك فيما طريقه الظن من باب الاعمال **ثم** اختلفوا
هل يجوز على خبر لا يظهر ترجيح ام لا واختلفوا
من جوز ذلك فمنهم من قال بالاطراح لهما والتماس
غيرهما وهو قول السيد ابي طالب ومنهم من قال بالتخيير
وهو قول القاضي وقد صحح شيخنا ابو محمد رضي الله
عنه في هذه المسالة ثم مال الى ما اختاره السيد ابو طالب
واعلم ان الصحيح في هذه المسالة ما اختاره ابو الحسين
من المنع من تكافيهما بالكلية وانما قلنا ذلك لانا لو قدرنا
تعارض العمومين في باب الحقوق والمعاملات لم يخل
الحاكم اما ان يقضي لكل واحد من الخصمين بكل
واحد من الظاهرين وذلك محال واما ان يقضي لاحدهما
دون الاخر مع استوا الظاهرين عنده وهذا هو
الحيف والميل العظيم عن طريقه العدل والانصاف
وذلك باطل بالاجماع واما ان يلغيهما معا فلا بد من ان
يرجع الى طريقه اخرى يتعلق عليها الحكم لاحد الخصمين
ثم يعضد تلك الطريقه باخذ الظاهرين ضرورة وفي

ذلك ظهور الرجحان **واما الموضع الثالث** وهو
فيما اخذ على المكلف في طلب الدليل الخاص فاعلم
انه لا يخلو اما ان يرد في علم او عمل فان ورد في العلم
فالواجب عرضه على قضية العقل فان كان له
قضية غير مشروطة منافية وجب تخصيصه بذلك
والا وجب اجراؤه على الظاهر مهما لم يعلم
تخصيصه سمعا من قرآن وخبر وان كان من باب
الاعمال فالواجب ان ينتهي في التماس المخصص الى حد
يغلب في الظن فقده وهناك يجريه على الظاهر وذلك
بان يكون مستظهرا بمعرفة الكتب المروية في الحديث
او يكون ممن يكثر ملازمته لصاحب الشرع
صلى الله عليه وسلم ممن يكون على عهده فان قيل وما
الذي يكون من باب العلم قلنا ما ورد مورد
الخبر ولا عمل فيه كعمومات الوعيد او ما كان
المعمل منه يتضمن العلم كالحج والصلوة وغيرهما
واما الفصل الثالث وهو الكلام فيما الحق
من المجمل وليس منه وفيما اخرج منه وهو منه فهو

يتضمن

يتضمن موضعين بحسب هذه القسمة **اما الاول**
ففيه مسائل الاولى في تعليق المدح والذم في الفعل
على الفعل والفاعل وزعم بعض من تكلم في
اصول الفقه انه مجمل وعند الجمهور انه يصح التعليق
به والذي يدل على ذلك ان الذم على ترك الفعل
اكد في الدلالة على وجوبه من الامر به والذم على
فعله اكد في الدلالة على قبحه من النهي عنه اذ لا
يحسن الذم في الشقين معا الا على هذا الوجه مثال
المسالة اية الكنز وغيرها **المسالة الثانية**
في لفظ الجمع المنكر زعم بعضهم انه [illegible]
مجمل والجمهور على خلافه والذي يدل عليه انه
يصح استثناؤه بان يعيد اقل ما يحتمله وما هذا حاله
فليس بمجمل وصحة استفهام المخاطب لا يمنع من ذلك
فانه قد يريد به المبالغة في الوقوف على غرضه تاكيدا
ويجوز ان يذهل ويسهو فيستخص بذلك باله
فاذا صدر من حكيم كفى مجرده ومثال المسالة للتقريب
فعلى قوله تعالى واضربوهن اخ لم يبنا والحديد ابقدر ووصفه

وان كان قد جاء في السنه تحديده المساله الثالثه في
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم قال بعضهم انها
مجمله والذي يدل على انها ليست مجمله انه يصح
امتثال الامر بالمسح فان البا تقتضي الصاق الفعل
بالمفعول به اذ هي موضوعه لذلك فالظاهر وجوب
تعميم المسح فيما يسمى راسا قال القاضي وهذا صحيح
من حيث اللغه دون التعارف فانه يصح ان يقول
امسح يدك بالمنديل ولا يعم كله ولقايل ان يقول
ان قرينه الحال وهي فتح الاثر صرفنا عن الظاهر
وما هذا حاله فليس يعرف مستقل المساله
الرابعه فيما ادخل عليه حرف النفي كقوله
عليه السلام لا صلوه الا بفاتحه الكتاب وذهب
ابو عبد الله وشيخه الكرخي وجماعه من الحنفيه ه
الى انه مجمل وذهب شيوخنا الى خلافه وهو الصحيح
والذي يدل على ان صاحب الشرع متى نفى الفعل لا
على شرط او صفه افاد هذا النفي انما عري عن ذلك
الشرط وتلك الصفه ليس بواقع شرعا فلا يعتد به
وصار النفي هاهنا في معنى الاثبات كانه قال صلوه

شرعيه

شرعيه تتضمن الفاتحه فاما قول ابي عبد الله انه
ليس بان يحمل على نفي الاجزا اولى من الفضيله والكمال
فبعيد لان الاجزا هو الظاهر فكان اولى ولانه
الفضيله ترتفع بارتفاعه وان لم يرد بها الخطاب
ولان اللفظ قد يراد به كلا معنييه كما قدمنا
المساله الخامسه في العموم المخصوص قال عيسى بن
ابان باي دليل خص وعلى اي وجه خص صار مجملا
وقال الشافعي وكثير من الفقها وبعض شيوخنا
بعكسه وقال الكرخي وبن شجاع ان خص بدليل
متصل صح التعلق به وان كان منفصلا صار مجملا
وقال ابو الحسين ان خرج قدر معلوم فله ظاهر
والا فلا وهو الذي اختاره شيخنا ابو محمد رضي الله
عنه والترمذي يدل على ذلك ان المخرج متى كان معلوما
امكن الامتثال فيما بقي كمن يخرج من عشره خمسه
وقوله تعالى اقتلوا المشركين متى خرج الكتابيون
ولسنا نعني بالمجمل الا عكس ذلك وهو ما اخرج منه بعض
مجهول كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم لو لم يرد بيان
ونحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا المساله

السادسه في التحريم والتحليل المتعلقين بالاعيان
ذهب الجمهور الى انه يصح التعليق به وذهب
بعض الحنفيه الى انه مجمل والذي يدل على صحة
ماقلناه وجهان احدهما ان تعليق الحكم بهذه
الاعيان بالعرف يفيد ما يفيده التعليق بالافعال
كقول القايل حرمت عليك طعامي وداري
ونحو ذلك والوجه الثاني ظاهر لفظ السنه وعمل
المسلمين فالسنه كقوله صلى الله عليه وسلم لعن
الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا
ثمنها قد ذمهم على ترك العمل بما يفيده مطلق التحريم
وان علق بالعين واما عمل المسلمين فانهم يفهمون
من الايات التي علقت التحليل والتحريم بالاعيان
ما يفهمونه من الافعال وبهذا يبطل قولهم
ان الخطاب ورد بالاعيان وليست مقدورة لنا فان
الغرض قد علقه بالفعل كقوله تعالى واسال
القريه المساله السابعه حكا رضي الله عنه
عن ائمة الزيديه التعليق بقوله صلى الله عليه
وسلم الاعمال بالنيات وحكي عن نفر من الفقها
والمتكلمين خلافه قال السيد الامام ابو طالب

عليه السلام

عليه السلام انما يصح بطريقة الاعتبار وقال
المنصور بالله عليه السلام له ظاهر يتعلق به
والذي يدل على صحة ما قلناه ان المفهوم من
هذا الخطاب لا عمل الا بالنيه لانه صلى الله عليه وسلم
بعث لتعريف الشرع وما لم يقع شرعا فليس يصح
وذلك ما نروم واصحاب الاعتبار يقولون اذا بطل
ان يكون غرضه صلى الله عليه وسلم الصوره
لاستغنائها عن البيان ثم ان يكون اراد الحكم وما
يتعلق به المانعون لذلك مبني على ان اللفظ المشترك
مجمل وقد سلف القول فيه المساله الثامنه في قوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان
عندنا انه يصح التعليق به في رفع الماثم والحكم الا
الا ما خص بدليل والذي يدل عليه ان الخطا والنسيان
نفسه لم يرتفع فبقي حكمه وهو يحتمل لرفع الماثم والحكم
الشرعي فوجب حمله على الكل وخرج عن هذا الاعتبار
كثير من الاحكام للاجماع [?] على [?] بعض اصحابنا
خاصة الحانث والمفطر في يوم رمضان وبعض الجنايه
للخطا وموضعه الفروع المساله التاسعه ذهب بعض

الشافعية الى انه يقتضي التعليق بقوله سبحانه وتعالى
ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون والاستدلال به على
رفع الاجزا في الرقبة الكافرة وقال المنصور
بالله عليه السلام لا طاهر له يستعمل في الاصل فيما
ينفر عنه الطبع ويستعمل في الاعيان ويستعمل في
الشرير من الحيوان واعلم ان هذا نهي يقتضي قبح
المنهي عنه لا يخالفه والكلام في ان النهي يقتضي
الفساد قد تقدم فاعتبره ٥ المسالة العاشرة
في اللفظ المشترك متى تجرد عن قرينة خاصة وقد
تقدم في صدر الكتاب ٥ المسالة الحادية عشرة
مما اخرج من المجمل وهو منه قول بعض الشافعية
في الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد انه
مستفاد من قوله اقيموا الصلوة وقد بينا ان اسم
الصلوة منقول فلا يصح ما قالوه المسالة الثانية
عشرة ومما اخرجوه قوله صلى الله عليه وسلم من قهقه
في صلاته فليتوضأ ان المراد به غسل اليد فقط والذي
يدل على فساده ان لفظ الوضوء صار مخصوصا ٥
بالشرع على غسل ومسح لاعضا مخصوصة فتنبه ٥

مخصوصة

مخصوصة والاولى ان لا تعدها لان المسالتان هذا المعد
فانهما من باب ما استدل به على ما لا يفيده بل يفيد غيره
فاين ذلك عن المجمل ٥ واما الفصل الرابع في دلالة
الخطاب فهي عشر مسائل الاسم المطلق والاسم المشتق
والوصف الذي يطرا ويزول والوصف المتدارك والذي
يرد بيانا للمجمل والشرط وانما والعدد والغاية والنطق
بالمستثنى دون المستثنى منه وقد اختلفوا فمن
الناس من قال بها اجمع ومن الناس من نفاها والاقرب
التوسط مثال الاول اكرم زيدا والثاني اكرم
زيدا الطويل والثالث اكرم داخل الدار والرابع
اكرم داخل الدار اللابس البياض والخامس
في سائمة الغنم زكاة والسادس وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن والسابع انما الصدقات للفقرا
والثامن فاجلدوهم ثمانين جلدة والتاسع
ولا تقربوهن حتى يطهرن والعاشر ما يعلمهم
الا قليل ٥ فاول هذه الاقسام واخرها
طرفا خلاف وظهوره فالاول متروك والاخر ماخوذ
في القطعيات والظنيات وبينها هذه الوسايط

كالغاية والشرط واما والعدد اظهر مما قبلهما ثم
الغاية والعدد اظهر مما بينهما وجملة الامر ان
دليل الخطاب اما ان يكون في جانب النقل او لا يكون
فان كان فلا يخلو المنقول اما ان يكون عقليا او
شرعيا فان يكن في جانب العقل فهو مؤكد بلا مرية
لما ثبت من حكم العقل او الشرع مثاله فاجلدوهم
ثمانين اذ ما زاد ممنوع بحكم العقل وقوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان بطلان التيمم مع
الماء معلوم شرعا فان كان ناقلا عن حكم العقل
كان قطعيا فيما علا كالمرتبة الاخرة وظنيا فيما
قبلها وان كان ناقلا عن حكم الشرع جاز فيما
سفلا كالمرتبة العاشرة ولا يجوز فيما فوق ويعمل
لا سيما مع التراخي لانه يكون نسخا وسواء كان في
باب الظن او الاعتقاد واما التخصيص فجائز في
باب الاعمال دون الاعتقاد وهذه نكتة شريفة
مجمجمتها افكار النظار وتطارحتها ايدي النقاد
فتاملها شافيا والذي يدل على ان تعليق الحكم

بالاثبات

بالاثبات والوصف لا يدل على ان ما عداه بخلافه قطعا
انه لو افاده لم يخل اما ان يفيد بصيغته او بمعناه
والاول باطل اذ لم يتعرض له بذكر والثاني باطل
لانه يمكن ان يكون خصه بالوصف بكونه ادخل
في غرضه او لكونه موضع اللبس دون غيره
او لانه اظهر وابين من غيره الى غير ذلك فمتى احتمل
احتمل هذه الوجوه فلا وجه للقطع على نفي الحكم
عما عداه وبعد فكان يجب ان يعد مناقضا من
اثبت الحكم في غيره وبعد فكان يجب ان لا يحسن
الاخبار بكون زيد في الدار الا بعد القطع على ان
عمرا ليس فيها ويدل على ان النطق بالمستثنى دون المستثنى
عنه يوجب اثبات الحكم في المستثنى ان حقيقة الاستثناء
هو ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته
فان كان نفيا كان اثباتا او كان اثباتا كان الاستثناء
نفيا ولا يتم الا على هذا الوجه ويدل على ان الغاية ترفع
الحكم عما وراءها ما قد ثبت من كونها بالوضع طرفا
فلو لم يكن رافعة لما بعدها لكانت وسطا ولا نهاية

في معنا الاستثنا اذ لا فرق بين قول القايل اقعد
حتى اتيك او الا ان اتيك ٥ ويدل على ذلك على
ان الصفه والشرط واما والغد في بيان المجمل يرفع
الحكم فيما سوا ذلك ان الغرض بالكلام هو
الافهام بالصريح مره وبالعهد اخرى وورد الخطاب
مورد البيان في العهد فيكون المكلف مغرا باعتقاد
رفع الحكم عما سوى الوصف والاغرا بالاعتقاد الجهل
قبيح فيلزم القطع على نفيه عما عداه فاما ما خرج عن
ذلك فالاظهر انه في موطن الظنون والاعمال وهذا
راجع الى ما يقوى للمجتهد ولا يدخل القطع ولا النسخ
اي نسخ المعلوم فيه بحال فهذا ما يحمل في ادله الخطاب
والله الهادي ٥

الكلام في الناسخ والمنسوخ

هذا الباب يشتمل على اربعه فصول
احدها في لفظ النسخ وبيان معناه وفايدته لغه
وشرعا والكلام في جواز النسخ وما يتصل بذلك
وثانيها الكلام في شروط النسخ على الخلاف
والوفاق وثالثها الكلام في حكم الزياده على
النص والنقصان من شرط العباده وذكر الطريق

الى بيان كون الحكم ناسخا او منسوخا ورابعها
الكلام فيما يجوز نسخه والنسخ به وما لا يجوز

اما الفصل الاول فهو يتضمن ثلاثه مواضع
في لفظ النسخ وفي الدلاله على جواز النسخ وفي الفرق
بين البدا والنسخ اما الاول فقال ابو هاشم هو
الازاله وقال ابو القسم البستي هو النقل وقال
في الكتاب هو مستعمل فيهما معا بدليل ان القايل
يقول نسخت الريح اثار بني فلان فيفهم من ذلك
الازاله ومتى قال نسخت الكتاب من اللوح الى الكاغد
افاد النقل واختلفوا في لفظ النسخ هل هو موضوع
او منقول الى معنى بالشرع قال بعضهم لم ينقل
وقال بعضهم ابو عبد الله انه منقول وقال ابو
هاشم انه مشتبه باللغه لانه لو كان منقولا لفهم منه
مطلق الازاله فكان يجب متى ازيل الحكم بالاعمى
والموت ان يكون نسخا ولو كان منقولا لما فهم من نسخ
الحكم ان مثله في المستقبل ولا شبهه في انه

يفهم منه هذا المعنى فانه اسم شرعي له شبه
بالاصل اللغوي كاسم اللطف واما خبر النسخ
فهو ان الوجود مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي
والذي يدل على جوازه ما قد ثبت ان الشرايع
مصالح يجوز تغيرها بحسب تغير الازمنه
والامكنه واعيان المكلفين فجاز ذلك فيها
كما جاز في الصحه والسقم والسفر والغنا والفقر
والاجماع منعقد عليه الا ما حكي عن ابي مسلم
بن بحر الاصفهاني من ان الكتاب الكريم لا يدخله
النسخ والذي يبطله قول الله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها وما قد ثبت من نسخ اي لا يخفى كثرة
من الكتاب واما الفرق بين البدا والنسخ فهو
ان البدا ازاله نفس الحكم باتحاد الامر والمامور والمامور
به والوجه والزمان والمكان والنسخ هو ان الامثله
تتغاير هذه الوجوه او غيرها بعضها واما

الفصل الثاني وهو الكلام في شروط النسخ فهي
سبعة احدها ان لا يكون المزال عقليا كالبراة
الاصليه وثانيها ان لا يكون المزيل عقليا وثالثها

ان يرد بدلا له منفصلا عنه ورابعها ان لا يكون
المزال مؤبدا مجرده وخامسها ان يتميز المنسوخ
من الناسخ كصوم رمضان في نسخ يوم عاشورا
وسادسها ان لا يكون امرا بالمضروب ممتدا او سابعها
الاشعار عندي من شرطه وليس من شرطه التبديل
ولا التابيد ولا التخفيف ولا التقابل ولا ان يكون
المنسوخ خبرا او لا يكون ضربا لا محاله ونحن
ننبه على بيان ما اختلف فيه في ذلك بالكلام في اربعة
فصول الاول اختلفوا في انه هل يجوز النسخ من
دون الاشعار فالجمهور على جوازه ومنع منه ابو
الحسين ونص في الكتاب ووجهه ان الخطاب متى
ورد دون مقتضيا للافعال او ترك على سبيل التكرار
من غير تخصيص ولا تحديد بوقت محدود فان ذلك
الخطاب في شموله للاوقات كاستغراقه للاعيان
وشموله لها فكما لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب يريد به
الخصوص بدون قرينه من اشعار او غيره فكذلك
في مسالتنا ولقايل ان يقول ان استمرار النسخ في الشرايع
اشعار فلا يجوز القطع على استمرار الحكم فيما يكون تكليفنا

فيه عملا مخصا **الفصل الثاني** ذهب الجمهور
الى جواز نسخ ما جوز ما قيد بالتابيد وهو اختيار
الامامين ابي طالب والمنصور بالله عليهما السلام
وشرط ابو الحسين الاشعرية وهو اختيار ره رضي الله
عنه ووجه الجواز ما قد ثبت من ان العموم
المؤكد بكل واجمعين يجوز تخصيصه فكذلك ما
يشتمل الاوقات في التابيد واما الاشعرية فوجهه
ان ظاهر التابيد الاستغراق للاوقات ولا غرض
يمنع من ذلك فاحتاج المكلف اليه لتصرفه عن اعتقاد
الجهل فان قيل ان رفع الحكم ها هنا ابدا وليس نسخ
كما لو نهاه عما امره به اذ قد ثبت ان الخطاب يتنزل منزلة
اوامر في اوقات معينة قلنا كلا كما في العموم والخصوص
فان قيل لو جاز ذلك لجاز ان لا يوجد في الشرع ما يفيد تابيد
الحكم ودوامه قلنا كلا وهو ان لا يرد به اشعار ويقول
صاحب الشرع هذا لا يتغير بحال **الفصل
الثالث** يجوز نسخ الشيء قبل فعله بلا خلاف
واختلفوا في نسخه قبل امكان فعله فمنع منه
الجمهور وجوزه بعض متاخري الشفعوية ووجه

القول

القول الاول ان في جواز ذلك تجويز البدا على الله تعالى
فما ادا اليه فهو باطل ولانه لا بد ان يكون احد الخطابين
صحيحا من المثبت والرافع وخطاب الله تعالى منزه
عن ذلك **ومتى قيل** هلا كان مامورا بالعزم على
الفعل قلنا ليس هذا في لفظ الخطاب ولا يشهد لموته
ولو شهدت له قرينة تصرف الخطاب عن ظاهره
لم ينهيا العزم معها اصلا فان قيل قد امر الله تعالى
ابرهيم بذبح ولده عليهما السلام ثم نهاه قبل امكان
الذبح قلنا ليس في الاية ان الله تعالى امر ابرهيم
بذلك بل لما راى وغلب على ظنه تصديق الرويا بانه
سيؤمر بالذبح عرض ذلك على ولده حتى اسلما معا
ومتى اسلما وجبا بالذبح فجا بالفدا كان ذلك
تصديقا وقوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر يتناول
بظاهره الحال او الاستقبال المعنى منهما امرته فامضه
الفصل الرابع يجوز نسخ الحكم لا الى بدل
او الى بدل اشق وحكى خلافه عن داود وحكي ايضا
عن الشافعي والذي يدل على الاول ان من الجائز ان يعلم

الله تعالى بتغير المصلحة في الفعل لا الى بدل يخلفه
في وجه الصلاح حتى فيحسن تبقيته ويقبح ابداله ولكن
ذلك قد وقع ولم فلو لم يكن جايزا لما وقع الا ترى
ان تقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ الى غير بدل
وقوله ما ننسخ من اية يتناول الاي وليس فيه ايضا
كون المأتي به بدلا والذي يدل على الثاني انه لا يمتنع
كون المصلحة في الاشق فيرد التكليف بالاشق
كما اذا علم تغير المصلحة بالاشق نقلنا الى الاخف
ولكن ذلك لو قبح لقبح الابتدا بالشاق ولانه قد وقع
فلو لم يكن جايزا لما وقع وذلك ظاهر في عزيمة
القوم بعد التخيير بينه وبين الفدية وفي نسخ
الامساك في البيوت بالجلد والرجم وليس في قوله
سبحانه وتعالى الان خفف الله عنكم لفظ عموم
فيكون قضيه مستمرة ولا في قوله سبحانه وتعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ما يمنع
من التشديد بحسب المصلحة فان ذلك ليس تعسيرا
اذا ادى الى اليسر ولكن الظاهر متروك ولا في قوله تعالى

ان تخيير منها

ان تخيير منها دلالة على ما ظنوه فان الخير هو الاصلح
والخيرة في المكاره كما نبه عليه سبحانه وتعالى
ولا في كون النسخ رحمة ما يمنع من ابدال الحكم
بمشقة فان التكليف رحمة وليس كون البدل
اخف الملحق في ابدال الحكم فانه مرفوع في الحالين

واما الفصل الثالث وهو الكلام في الزيادة
على النص والنقصان من شرط العبادة وذكر
الطريق الى كون الحكم ناسخا او منسوخا فالكلام
منه يقع في ثلاثة مواضع بحسب هذه العدة اما
الموضع الاول فقد اختلفوا فمنهم من منع من
كونها نسخا بكل حال وهو مذهب اكثر الشفعوية
ومال اليه ابو علي وابو هاشم ومنهم من قال متى غيرت حكم
المزيد عليه فهو نسخ والا فلا وهو قول الحنفية فمنهم
ابو الحسن وابو عبد الله وقال القاضي متى غيرت الاجزا
فهو نسخ وان صح المزيد عليه واجزا واحتاج الى ان يضم
غيره اليه فليس بنسخ فالاول كزيادة ركعتين في صلوة
الفجر والثاني كزيادة عشرين في القاذف وقال ابو
الحسين البصري يعتبر فيها حقيقة النسخ وهو

اختياره رضي الله عنه وهذه حلقه مبهمه فان
من تقدم لا يخالف مطلقها فلنفصل ما تقدم ونقول
نبطل ما قالت الحنفيه بان المزيد عليه قد يكون
حكما عقليا فيغير بالزياده فلا يعد نسخا ونبطل
ما قاله الشفعويه لان الزياده قد ترفع حكما
شرعيا فيكون نسخا ونبطل ما قاله القاضي لان الاجزا
حكم عقلي كذا ذكر في الكتاب وفيه نظر فان
طريقه الشرع فكيف لا تكون شرعيا ونقض بزياده
كفاره على الكفارات فانه نسخ يرفع فتح الاحلال
بالثلاث والاحرا واق ولا بي الحسين وللقاضي ان
يقول هلا كان الفتح حكما عقليا كالاجزا وللقاضي
ان يحتمل بان المنسوخ ما رفعه الشرع مواجهة
لا على طريقة التبعيه ومما احتج الاولون بان
الزياده على النص لم تعرض لحكم المزيد عليه بنفي
ولا اثبات بل تناولت حكما مجردا فكما ان الزياده
المنفصله لا تعد نسخا كذلك هذه وقد اجيب عن
ذلك بان النسخ رفع امد الحكم وهذا قد يتفق بالزياده
كزياده ركعتين على ركعتي الفجر فانها وان لم ترفعهما
فقد رفعت حكمهما وهو كونهما فرضا كاملا ه

دهرا

وهذا هو الحكم المنسوخ الا الصوره اذ لا عبره بها
ومما قالوا لا بد من منافاه بين الناسخ والمنسوخ اما
الى بدل واما الى غير بدل والزياده ما نفت المزيد عليه
بل ازدد فيه حكما اخر وقد اجيب بان هذه الزياده قد
رفعت حكم المزيد عليه من وجه وهو ما اذا انفرد
ومما قالوا اما ان يكون النسخ بالزياده فقط او بالمزيد عليه
فقط او بهما معا والاول باطل فانها لو انفردت لم تكن
كافيه والثاني باطل لان الشي لا ينسخ نفسه والثالث
باطل لنفسه لمثله وقد اجيب عنه بان الزياده هي
الناسخه ولكن موضعها المزيد عليه فهو كالطاري
على ضد بنفيه ه **فصل** ويتعلق باذيال هذه
الجمله سته عشر نكته **النكته الاولى** اعلم انهم
لا يختلفون في ان لا نسخ بالزياده على النص في صورة ه
الصوره الاولى ان لا تتعلق الزياده بحكم المزيد
عليه ولا ترد ان مورد الواجبات نحو ان يومر بصلوه من
سادسه او بالحج في كل حول او بصوم شعبان ورمضان
الصوره الثانيه ان يرد الكل من الزياده والمزيد
عليه متصلا في سياقه خطاب واحد كايه الوضوء
في اشتمالها على وجوب غسل بعد غسل فانه لا نسخ في

هذا الفقد التراخي بل كانه سبحانه قال اغسلوا هذه
الاعضا **الصورة الثالثة** ان يكون ما دل على المزيد
عليه دل على الزيادة بطريقة التضمن او التبعية
كالامر بالصلوة فانه امر بما لا يتم الا به من الطهارة
بعد ان يتقرر في الشرع فرائض والامر بالوضوء
امر بوجوب الاسما والامر بستر العورة امر بستر
الركبة وكاسباب حكم اولا تبعا للعتق ٥
الصورة الرابعة ما يرد في بيان المجمل فانه وان كان
زيادة بظاهر اللفظ فليس بنسخ بل هو بيان لحكم
الخطاب الاول وذلك كايجاب النية والترتيب في الوضوء
الصورة الخامسة ان يكون المزيد عليه قد اشعر
بالزيادة بان يتضمنهما معنى واحد وان اختلفا في الصورة
والاسم وذلك نحو ما روي في المحرم انه يقطع الخفين
من اسفل الكعبين ويلبسهما فانه زيادة في ظاهر
اللفظ على ما ابيح له من لبس النعلين لاختلاف اسم
النعل والخف لكن المعنى مفهوم وهو ترك التستر
يوضحه انه كان يمكن الفتوى بذلك بطريقة
القياس ان لم يكن من باب ما في معنى الاصل فكيف
يكون الخطاب المتضمن لجواز ذلك نسخا لما مع انه
قد استنبط من معنى الخطاب المتقدم ومن حق الناسخ

ان يكون منافيا للمنسوخ لا ان يكون مواطيا له في
الفائدة وان افترقا فاحدهما يفيده بصريحه والاخر
يفيده بمفهومه **الصورة السادسة** الزيادة
الواردة بعد التقرر في المزيد عليه كقطع رجل
السارق بعد ذهاب يده **الصورة السابعة** ان تقترن
الزيادة بالمزيد عليه بفيد ويفيد معه سواء لكن
ورودهما معا يجعل احدهما مبنيا للاخر لا ناسخا له
كخبر السوم وهو قوله صلى الله عليه وسلم في سائمة
الغنم زكاة هذا يفيد لزوم الزكوة مطلقا وقوله عليه
السلام في كل اربعين من الغنم شاة لا يكون نسخا للزكوة
فيما دون الاربعين اذ لم يثبت ذلك من قبل والفقه
واحد متصله والاحسن في التمثيل ان تجعل الزيادة
في خبر السوم لصفة السوم والمزيد عليه في كل
اربعين شاة شاة اذ لم يفصل بين ان تكون سائمة
معلوفة **النكتة الثانية** اختلفوا في زيادة
التغريب وعشرين في حد القاذف هل يكون نسخا للحد
الذي هو ثمانون ام لا والظاهر من مذهب الحنفية
فيهم ابو عبد الله البصري انه نسخ وذهب اصحاب الشافعي

الى انه ليس بنسخ وهو قول ابي الحسين واختاره
الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام واغتمده
رضي الله عنه في الكتاب ووجهه ان النسخ بما قدمناه
ازاله مثل الحكم الشرعي وبوروده هذه الزياده لم يزل
ماكان مشروعا واما قولهم ان الحماس من قبل كانت
كمال الحد والان لا فالجواب ان هذا لم يثبت بالشرع عند
من لا يرى بدليل الخطاب وقولهم ان رد الشهاده
متعلق بالتماس فالان لو جلدناه هذا العدد المخصوص
لم ترد شهادته وكان ذلك نسخا غير صحيح فان هي
شهادته بعد التوبه مقبوله ولو ردت فليست متعلقه
بالحد ولو علقت فانما تعلق بما هو حد ما به كان او ثمانين
واما النكته الثالثه فهي الكلام على زياده كفاره
على الكفارات قال القاضي انه نسخ وذكر في الكتاب انه
نسخ على اصلنا ولا يصح على اصل القاضي وقال ابو الحسين
ليس بنسخ فان فتح الاخلال بالكفارات ليس حكما شرعيا
واما النكته الرابعه فهي الكلام في ورود السمع
التخيير بين واجب واحد وبين غيره وهذا كالاول
وان افترقا في انه نقل عن تعيين الى تخيير والاول انتقل
عن تخيير الى تخيير ۞ **واما النكته الخامسه** فهي ان

يرد الشرع بالتخيير بين فعلين ثم يرد بتضييق
اخذهما بعينه فلا شبهه في ان ما هذا حاله
نسخ لجواز الاخلال باخدهما الى بدل والفتح الاخلال
بالثاني الى غير بدل **واما النكته السادسه** فهي الكلام
في ورود الحكم بالشاهد واليمين قال ابو عبد الله
وابو الحسن الكرخي هو نسخ وعنده رضي الله عنه انه
ليس بنسخ وذلك لا يجي على اصله بدليل الخطاب اذا كانت
الصفه شرطا **واما النكته السابعه** فهي في تقييد
الرقبه بالايمان فانه عندهما نسخ وعنده ليس بنسخ
وهو قول ابي الحسين ووجه قولهما انا لو خلينا
والظاهر لكفرنا باية رقبة كانت والان فقد
صارت الرقبه معينه بالمومنه فزال حكم ثبت
بالشرع ووجه قوله رضي الله عنه ان ذلك تخصيص
العموم وهو لا يعد نسخا ولقايل ان يقول بل هو نسخ لانه
تخصيص مع التراخي وما هذا حاله نسخ فان النسخ
احد انواع التخصيص **النكته الثامنه** في زياده
ركعتين في صلوة الفجر هذا نسخ من حيث انه يقتضي زوال
حكم شرعي وهو وجوب التشهد والتسليم عقيب الركعتين

قال رضي الله عنه وليس بنسخ من حيث عرف حال
العبادة في الاجزا كما قاله القاضي **النكتة التاسعة**
في زيادة عضو في الطهارة واعلم ان ما هذا حاله
ليس بنسخ لما دل على وجوب الطهارة في الاعضا
المخصوصة فان رفع وجوب غسل هذا العضو
لما ثابتا بالعقل والكلام في ان ترتيب غسل الاعضا
ليس بزيادة في الطهارة يجري على نحو ما سبق **النكتة
العاشرة** في تقديم ان يرد الامر بالصلوة مطلقا
من غير شرط ثم يرد الامر بتقديم الطهارة وهذا
ليس بنسخ ولا يكون رفع حكم الاجزا في الصلوة
منفردة بان يجعل نسخا او لامر بقا الاجزا مع الوضوء
النكتة الحادية عشرة في قوله صلى الله عليه واله
وسلم الطواف صلوة متى استفيد من ذلك لزوم
الوضوء هل يكون نسخا لاية الطواف ام لا فعندنا ه
ليس بنسخ فانه مجمل فيكون نسخا الا ان يفرض التقدم
او المقارنة **النكتة الثانية عشرة** في المسح
على الخفين لو ورد متاخرا عن اية المايدة هل يعد
نسخا ام لا فالذي يجي على اصله رضي الله عنه ان ذلك
نسخ لتضمنه الاخلال بغسل القدمين والى مثل ذلك

قال السيد

قال السيد ابو طالب عليه السلام وعلى ما يقوله ابو
الحسين ليس بنسخ **النكتة الثالثة عشرة**
ان نسخ بعض ما تضمنه الخطاب لا يكون نسخا للبعض
الاخر كما استدلا لنا على جواز كون منفعة الحر
مهرا كقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي
هاتين على ان تاجرني ثماني حجج ولا يطعن فيه بنسخ
كون المهر ملكا للاب فانهما حكمان فلا يكون نسخ
احدهما نسخا للاخر **النكتة الرابعة عشرة**
قال بعضهم كل شرط في صلوة او غيرها من العبادات
ورد زائدا على ما قبله وكان ارتفاعه معلوما ه
بانتظاره فانه يكون نسخا وان كان سبب اقتضاه
الى تقضية العقل وفيه نظر وبالجملة فاما هذا حاله
لا يثبت بخبر واحد ولا قياس **النكتة الخامسة عشرة**
في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لو قدر ورود
الخبر بادخال جزء من الليل كما كان في صدر الاسلام
يحتمل ان يكون نسخا لانه قد رفع حكما ثابتا بالشرع
وهو دليل الخطاب في هذه الصورة ولا يحتمل ان لا يكون
نسخا متى اتحد التاريخ فيكون الصريح بيانا ومخصصا

للمفهوم الا ان في هذا الفرض والتقدير نوع تعسف
كما ترى **النكتة السادسة عشرة** فرق ابن
المتين بين دليل الخطاب في ذلك وسمته ورده في الشرط
وان كانا عنده قطعيين على سوا واستدل بان الشرط
يجوز ثبوت بدل ينوب عنه ثم لا يخرج عن كونه
شرطا وانما يعلم نفي البدل بالبقا على حكم العقل فيقبل
فيه خبر الواحد والقياس وهو بعيد كما اشرنا اليه في
شرح الكتاب ٥ **واما الموضع الثاني** وهو الكلام
في النقصان من شرط العبادة فاعلم ان ذلك قد يكون منفصلا
كالوضوء مع الصلوة وقد يكون شطر العبادة كالتوجه
الى بيت المقدس اولا في الصلوة وسبح ركعتين من اربع
ونحو ذلك ولا خلاف ان النقصان نسخ لما اسقط واما الخلاف
في انه هل ينسخ العبادة ام لا فذهب بعضهم الى انه لا يكون
نسخا لجملة العبادة وهو قول ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله
واختاره امامنا المنصور بالله عليه السلام واعتمده
في الكتاب رضي الله عنه وفصل القاضي فقال ان المزال
متى كان شرطا منفصلا كالوضوء لم يكن نسخا ومتى
كان ركنا من العبادة كان ذلك نسخا لها وفي الناس من

قال انه نسخ

قال انه نسخ لها بكل حال وجه ما اختاره رضي الله عنه
ان النقصان من شرطها لم يرفع حكما شرعيا كان ثابتا
من قبل وما لم يقتض لم يصح وصفه بانه نسخ ولك
ان تقول لو كان ذلك نسخا لها لكان رافعا لوجوبها
ولحل محل ان يرد النهي عنها حتى لا فرق بين ان يقال صلوا
ثلاثا من اربع وبين ان يقال لا تصلوا اربعا وبعد فكان
يلزم ان لا نكون مخاطبين بما سوا المنقوص الا بفرض مجدد
اذ قد ثبت ان ما اقتضى والشرط بصريحه قد افاد
رفع ما سواه من العبادة باقتضايه ودلالته فيجب لو
قيل لنا لا تصلوا الرابعة من الظهر او قيل لنا قد اسقطنا
عنكم الوضوء او الستر ان لا نكون ماخوذين بثلث
ركعات من الظهر ولا ماخوذين بالصلوة من دون وضوء
ولا ستر وقد عرف خلافه وبعد فيلزم كوننا مامورين
بهيئتين منهيين في حالة واحدة وهذا محال بيان ذلك
ان صاحب الشرع متى قال لا تصلوا الرابعة من الظهر
بل صلوا ثلاثا او قال لا تطهروا للصلوة بل صلوا غير
متطهرين او قال صلوا كيف شيتم متطهرين وغير
متطهرين فانه على هذا قد امرنا بالصلوة ثلاثا وبالصلوة

على غير طهور في ظاهر الخطاب ونهانا عن ذلك
بدلالة وهي اقتضاء دلالة النقصان رفع حكم العبادة
والامر بالشيء والنهي عنه في وقت واحد بعينه لانا نقول
انما يصح ذلك لو كان متعلق الامر والنهي واحدا
وليس كذلك فانما نهينا عنه وما يتناوله اطلاق الخطاب
الاول بالصلوة وهو المنسوخ والذي امرنا به الان
شرعا ما يتناوله ذلك الخطاب وهو فرض مجدد قلنا
هذا ظاهر السقوط فان المكلف لا يميز بين ما يتناوله
الامر الاول وبين ما يتناوله الامر الثاني فيكون الامر
مبقيا على الاول دون الثاني بل انما يفهم من الامرين
معا ما له هذه الصفة من قيام وقعود وركوع وسجود
وذكر وتلاوة وان كان قد عقل من الاول هذا الوصف
في ثلاث وفي ركعة سوى الثلاث وعقل من الثاني
هذه الصورة في ثلاث دون ما سواها وافتراقهما
في المنقوص لا يقدح في اتفاقهما في الاصل الذي لم يمسه
ظاهر اللفظ فيجب ان يكون النقص والفرض
المجدد قد اتفقا على رفع ركعات مخصوصة
واثباتها في حالة واحدة وهذا باطل وربما احتجوا

بانا متى امرنا بالصلوة على طهر ثم امرنا بالصلوة مثلا
من غير طهر فقد زال حكم الصلوة الذي هو صحتها
وانعقادها بالوضوء كما زال حكم الطهور نفسه
وهو وجوبه فكان الشرط منسوخا لزوال حكمه
فكذلك الصلاة يجب ان تكون منسوخة لارتفاع
حكمها الذي هو صحتها بالطهارة وما امرنا به من بعد
ليس هو ما امرنا به في الاول اذ الصلوة من طهر غير الصلوة
من دون طهر فهما نوعان متميزان وجرى ذلك مجرى ان
يحرم علينا الصلوة عقيب الحدث فكما ان هذا لا يمنع انه
قد تناول من العبادة غير ما امرنا به في الاول وان كان
الاول قد تناول عبادة رباعية مشتملة من الاركان
على ما تشتمل عليه هذه العبادة المحدودة لافتراقهما فيما
يشترطان به رجع كذلك ما نحن فيه وكان الوجه في
ذلك ان الحرمة منعنا الحكم لا الصورة والجواب
ان الغيرية انما تتحقق من الاحكام بما به كانت العبادة
هي ما هي ولسنا نسلم ان هذا الحكم حاصل على هذا الوجه
وبعد فيلزم ان يكون نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخا
للصلوة جملة وانما قلنا ذلك لان المخالف اعتمد عبارة فارغة

وهي قوله الصلوه بالطهوره غير الصلوه بلا طهوره فيقال له
والصلوه الى البيت غير الصلوه الى المشرق فالطريقه
واحده ونسخ المسح على الخفين كمثل وهذا انما لا قايل به
واما الموضع الثالث وهو الكلام في الطريق الى كون
الحكم ناسخا او منسوخا فذلك صريح ودلاله فالصريح
ضربان صريح من جهة اللفظ وصريح من جهة المعنى
فالصريح من جهة اللفظ نحو ان تقول هذه القايم هو
منسوخه او نسخ صوم رمضان صوم عاشورا ومثاله
نسخ التخيير بين الصوم والفديه تعزيمه الصوم
والصريح من جهة المعنى كقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
والدلاله هي التاريخ مع التنافي وذلك ضربان احدهما
ان ينفي احد الخطابين الاخر والثاني ان يتضمن احد
الخطابين ضد ما يفيده الاخر فالاول كقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصيه وقوله عليه السلام لا وصية لوارث والثاني
كقوله سبحانه وتعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مايتين الايه نسخ بقوله تعالى الان خفف الله عنكم

وعلم ان فيكم

وعلم ان فيكم ضعفا وما فيها من ثبات المايه لماتين
ومما يلحق بذلك ان يكون احد الخبرين قد استند حكمه
الى وقت يعلم تقدمه على وقت الحديث الاخر كان
يكون الاول في مكه والاخر في المدينه ومنها ان يكون احد
الراويين اقرب عهدا بالنبي صلى الله عليه وسلم
والاول صحبه من قبل ثم غاب والقريب العهد
يرويه مرفوعا لا موقوفا ومنها الترتيب في الاي
ومنها ان يكون احدهما ناقلا عن حكم العقل والاخر
منفيا ومنها ان توافق احدهما شرعا سابقا دون
الاخر ومنها ان يقع المحوي بذلك ومنها شهاده
العتره والامه وجمله القول ان ذلك ينقسم فمنه ما يكون
طريقا بكل حال كالنص خطابه صلى الله عليه او نحوه
او قول الامه او العتره ونحو ذلك ومنها ما لا يكون طريقا
على حال كترتيب الاي وموافقه الشرع السالف وكون
احدهما اخف والثاني اشق وكون احدهما ناقلا والاخر
منفيا الان بعضه ما ينسخ بذلك واما ما يكون طريقا
على حال فوجوه ثلاثه احدها ان يقول الصحابي هذا منسوخ

او اعلم انه منسوخ او ينسخ كذا الملمتى قال اعلم انه ه
منسوخ فعندنا يقبل في المظنون دون المعلوم ومتى
قال هو منسوخ او نسخ بكذا قال ابو الحسن وابو عبد الله
الى انه يقبل على كل حال في الاول دون الثاني وقال القاضي
وابو الحسين لا يقبل على كل حال وهو اختياره رضي
الله عنه ووجهه انه يحتمل الرواية والراي
والاولى انه يقبل الا ان يعارضه ما هو اقوى ه
وثانيها ان يكون احد الراويين اقدم صحبة
واعلا شانا وهذا لا يفيد من العلم بانقطاع
صحبة الاقدم وثالثها ان يكون رواية احدهما
تستند الى مكان يشعر بتقدم او تاخر او زمان
متقدم معهد وعن معهد او غيره مشعر به قال
القاضي بذلك ومنع منه ابو الحسين وما قاله القاضي
ظاهر في المظنون فاما المعلوم فوجهه عندنا انا
وان منعنا من نسخ المتواتر بالاحاد فلا يمتنع ان يتعلق
به النسخ متى كان الخبران متواترين وقال الصحابي
ان احدهما متاخر علمنا عليه النسخ كما يقبل في تعليق

للرجم

الرجم بشهادة عدلين على ان الاحصان ولا يقبل شهادتهما
في اصل الرجم بالزنا وفي ذلك نظر و[illegible] والله الهادي
واما الفصل الرابع وهو الكلام فيما يجوز نسخه
والنسخ به وما لا يجوز وله طرفان بحسب ذلك اما
الطرف الاول ففيه خمسة فصول احدها فيما يشتبه
الحال في نسخه من حكم العقل وثانيها الكلام في
نسخ الاخبار وثالثها الكلام في نسخ التلاوة دون
الحكم والحكم دون التلاوة ورابعها الكلام في
نسخ القياس وخامسها الكلام في نسخ الاجماع ه
اما الفصل الاول فاعلم انه لا اشكال في ان النسخ
يمتنع في الاحكام العقلية لان النسخ هو ازالة مثل
الحكم الثابت بالشرع لا بالعقل لكن الاحكام ه
العقلية وان امتنع فيها النسخ حقيقة فقد يمكن
معناه وجملة القول في ذلك ان الاحكام العقلية ضربان
احدهما لا يجوز تغيره في الافعال والثاني يجوز ذلك فيه
فالاول ما قضى فيه العقل بقضية مطلقة لاستمرار الوجه
كشكر النعمة ومعرفة الله تعالى والثاني ما قضى

فيه قضيه مشروطه بتغير لزوال الوجه كذبح البهايم
والصلوه والحج وغير ذلك **واما الفصل الثاني**
فقد اختلفوا في نسخ الاخبار فمنع من ذلك ابو
علي وابو هاشم وجماعه من الفقها مطلقا وجوزه ابو
عبد الله والقاضي مطلقا وهو اختيار الامام ابي
طالب وفصل ابو الحسين فاجاز ذلك فيما يتغير
حال مخبره دون ما لا يجوز وهو مذهب
امامنا المنصور بالله عليه السلام واختاره
رضي الله عنه في الكتاب والذي يتحصل في
ذلك انه لو استنسخ نسخ الخبر لم يخل اما ان ينسخ ه
للفظه او الفايده الخبر او اما ينسخ فايدته والاول
باطل لانه سوا كان الخبر مما يتغير فايدته او مما
لا يتغير فانه يجوز نسخ الاخبار بان تكون مصلحتنا
في التعبد بالوجوب او الحسن ثم تنتقل الى خلافه والثاني
لا يخلو اما ان تكون فايدته حكما محضا او لا فالاول
يجوز حيث تجوز فايدة الامر وينسخ حيث ينسخ
وذلك كوجوب الحج وانتظار بشارة المعتد وتربص
المطلقات وغير ذلك فانه يمكن رفع هذه الفايده
في المستقبل كما في الاوامر والنواهي اذ ما مضى فقد مضى

في الكل

في الكل والتعقيب له وانما يرتفع مثل الحكم في المستقبل
من ذلك كله وفي القسم الاخير اما ان تكون الفايده
ماضيه او مستقبله وكل ذلك لا يجوز فيه النسخ
ففي الاول مثل نحو ان يخبرنا الله تعالى انه عمر نوح الف
سنه ثم يخبر انه اراد بذلك الفا الا خمسين وذكر
ابو الحسين جوازه بشرط تقدم الاشعار وهذا فاسد
لانه ان تقدم الاشعار لم يستعمل في الالف وان خلا عنه
كان اغرا على اعتقاد الجهل وعلى ان الالف لم يستعمل
في الالف الا خمسين بحقيقته ولا مجاز فكيف يصح ما قاله
وفي القسم الثاني نحو ان يخبرنا الله انه يعذب العصاة ابدا
ثم يخبرنا انه اراد الف سنه وقد جوزه ابو الحسين لو تقدمه
الاشعار وهو خطا ظاهر فانه مع تقدم صرفنا عن
استفادة الدوام بالاخبار فلا يكون بيان الالف نسخا له
وكيف والمنسوخ لا بد فيه من البيان ولا يصح مع الاجمال
واما ما ينسخ الفايده فهو الاستدلال وجاز ان يتغير
التعبد في الاستدلال لارتفاع مدلوله او لارتفاع ه
المصلحه وان كان ثابتا وقد مثله ابو الحسين بالاستدلال
باحداث الحوادث على احكام ثابته بالشرع او زايله وفي

المثال نظر وقد اشرنا اليه في شرح هذا الكتاب ٥
واما الفصل الثالث وهو الكلام
في نسخ التلاوه دون الحكم والحكم دون التلاوه
ونسخهما معا فهذا هو قول الجمهور ومن الناس
من منع من ذلك خاصه في التلاوه دون الحكم
واستدل في الكتاب بانهما عبادتان مختلفتان
ولا يمتنع تغير المصلحه في احداهما دون الاخراه
وهكذا القول لو بها تلتا الكنه فيما اظهر فان قيل ان
بقا التلاوه دون حكمها يتضمن حصول الدليل
ولا مدلول وذلك يرفع الثقه بالادله ونفي رفعها
دونه ثبوت مدلول ولا دليل قلنا هذا غلط
فان الدليل اذا كان وضعا فانما يدل متى بقي
على وضعه واضعه وهو ارادته لغايته مستمره
وبالنسخ ينكشف خلافه وعدلك فان الدليل
لا يجب استمراره بل ينقضي ومدلوله مستمر كالمعجز
والنبوه ومثال القسم الاول ما روي انه كان فيما
يتلى الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما ومثال
الثاني نكركا لاعداد بالحول نسخ والتلاوه باقيه

ومثال الثال

ومثال الثالث ما روي عن عايشه رضي الله عنها
انها قالت عشر رضعات نسخن بخمس قال رضي الله
عنه وانما ذكرنا هذه الامثله تنبيها لانا نقطع بانها
منسوخه واما الفصل الرابع وهو الكلام في نسخ
القياس فقد ذكر في الكتاب ان المنع من نسخ القياس
اجماع فيه الخلاف قال والمراد به ازالة مثل الحكم
الثابت بالقياس لازالة القياس في نفسه والمنع من
جواز العمل عليه فان ذلك حكم عقلي قال رضي الله
عنه ووجه ما وقع الاتفاق عليه ان نسخ الحكم الثابت
بالقياس مع ثبات علته على الحد الذي يوثر فيه مناقضه
في التعليل وزواله بزوال علته لا يكون نسخا لان زوال
الحكم بزوال العلته اذا لم يعلمها عليه اخرى حكم عقلي
فلا يجوز فيما هذا حاله ان يسمى نسخا فضلا عن ان يقال
هل يجوز نسخه ام لا وبذلك يبطل تجويز النسخ بالتخصيص
وذلك لان التخصيص والنسخ رفع ولا شبهه ان ارتفاع
الحكم لزوال الشرط لا يعد نسخا ولكن ان نقول لو نسخ لكان
اما ان ينسخ بنص وطريقه في التعليل اقوى منه وما
هذا حاله فهو زوال الحكم لانتفا الشرط ولكنا نقول

لو نسخ لكان على عهد الرسول عليه السلام او بعده
والثاني باطل لان انقطاع الوحي وتبين النصوص سابقه
ووجوه المقاييس لاحقه والاجماع لا ينسخ به وهو
ايضا مستند الى نص او قياس والاول باطل لانه ان
قيل ينسخ بالنص كان يحرم النبيذ قياسا على الخمر
ثم يرد النص بتحليل النبيذ فذلك ليس بنسخ لان
القياس مشروط بان لا يقع النص على خلاف حكمه
في ثبوت حكمه وان انتفاء الشي لانتفاء شرطه ليس
بنسخ وان قيل ينسخ بالقياس لم يصح لانه ان كان ه
اجلى كالعله المنصوصه مع المستنبطه كان الحكم ما
تقدم وان كان دونه فلا يرتفع الحكم له وان كان
مثلها فاستمرار العمل عليه مشروط بان لا يرد عليه ما
يكافيه فانهما يطرحان معا ه واما الفصل
الخامس وهو الكلام في نسخ الاجماع فقد حكى رضي الله
الاجماع على انه لا يجوز نسخه ووجه ذلك ان النسخ انما
يرد لتغير المصلحه والمصالح غيوب استاثر الله
تعالى بالعلم بها ولا هدايه للمكلفين اليها فلم يجز ذلك
بعد انقطاع الوحي الذي هو طريقنا اليها ه واما الطرف
الثاني وهو الكلام فيما يجوز النسخ به وما لا يجوز فاعلم

انه يجوز نسخ المعلوم بالمعلوم والمظنون بالمظنون
والمظنون بالمعلوم ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون
ولا يشذ عن ذلك الا ما لا يقع النسخ به معلوما او مظنونا
على الخلاف من الاجماع والقياس فيحصل من ذكرنا ان
النسخ الكتاب بالكتاب والسنه بالسنه والكتاب
بالسنه والسنه بالكتاب وانه لا يجوز نسخ الكتاب
والسنه باخبار الاحاد ولا نسخ ذلك بالاجماع ولا بالقياس
فليفرد لكل مسئله من ذلك فصلا اما الفصل الاول
فقد حكى رضي الله عنه اطباق الامه على ان نسخ الكتاب
بالكتاب جايز الا ما حكي عن ابي مسلم من الخلاف في ذلك
وهو شاذ محجوج بالاجماع والذي يدل على ذلك ان بعض
الكتاب مساو للبعض في باب العلم والعمل وكلما استوى
حالهما في ذلك من ادله الشرع جاز نسخ احدهما بالاخر مثاله
نسخ ايه السيف بعده اي من القران الكريم ه واما
الفصل الثاني في نسخ السنه المعلومه بالسنه
المعلومه فهو اجماع ايضا ووجهه ما تقدم ومثاله
ما روي نهيه من نسخ المتعه وما روي كنت نهيتكم
عن زياره القبور الا فزوروها وكذا الكلام في المعلوم

واما الفصل الثالث وهو الكلام في نسخ الكتاب
بالسنه فهو جائز عند الجمهور ومنع منه الشافعي
وجماعه وحكي عن الهادي حكاية مجهوره واختلف
المانعون فمنهم من منع من ذلك عقلا ومنهم من منع
منه سمعا شرعا والوجه فيه ما تقدم ومثاله نسخ
وجوب الوصيه للوالدين والاقربين بما روي لا وصيه
لوارث فان قيل ان في نسخ الكتاب بالسنه تنفيرا
عن صاحب الشرع عليه السلام من حيث كان
المامور عليه وعلى امته العمل على كتاب الله تعالى
فلا يجوز رفع حكم الكتاب بقوله قلنا هذا سوال
ساقط فان قوله عليه السلام حجه كالكتاب لقوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فاذا اوحي
اليه رفع حكم الكتاب علم بعد المصلحه الى خلافها
فاين موضع التنفير والحاله هذه وقوله تعالى قل ما
يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي لا يمنع من ذلك فانه انما
يقول ما يقول عن الوحي لا عن تلقاء نفسه كما
تقدم ومتى قيل قد قال تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها
نات بخير منها او مثلها وهذا يمنع من ان يكون الناسخ

غيره تعالى لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها ويمنع
من النسخ بالسنه اذ ليست خيرا من ايه من القران
ولا مثلها قلنا اما الاول ففاسد فان الرسول صلى الله
عليه مود عن الله وهو الناسخ حقيقه واما الثاني
فمتى قلنا ليس يمتنع ان يضمن الله تعالى ورود ايه بعد
تلك الايه وان لم تكن هي الناسخه ولان هذا انما يتم لو قلنا
بنسخ السنه التي خير لنا من الماضي لتغير المصلحه
فيه ۝ **واما الفصل الرابع** وهو الكلام في نسخ
السنه بالكتاب فقد اختلفوا فيه فمنهم من منع من
ذلك وهو الذي صرح به الشافعي في رسالته قال القاضي
ومن اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس بظاهر
من قوله لكنه لما راى المساله تضعف على النظر جعله
قولا اخر حسب ما يفعله كثير منهم وذهب سائر
اهل العلم الى جواز ذلك والذي يدل عليه ما تقدم من
ان الكتاب والسنه حجتان متساويتان في باب العلم والعمل
في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده ومثال ذلك
ما روي ان التوجه الى بيت المقدس كان في صدر الاسلام
مشروعا بالسنه ثم نسخ بالتوجه الى البيت الحرام فان
قيل ان من شرط الناسخ ان يكون من جنس المنسوخ

قلنا في كونه حجة نحتسب والالزام ان لا ينسخ المكي بالمدني
والامر بالخبر بل الناسخ على النقيض من المنسوخ فكيف
يلزم التجانس ولهذا نسخت الاوامر بالنواهي فان قيل
قد قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم فاقتضى ذلك انه المبين عليه السلام فلو
رفع الكتاب حكما بقوله قلنا ليس في ذلك ما يدل
على ما ذهبوا اليه فان المبين لما يقوله ويوردونه عن
الله تعالى ك **فصل** ويتشعب من هذه الجملة
ثلاثة فروع **الفرع الاول** انه يجوز نسخ افعاله
باقواله ونسخ اقواله بافعاله ونسخ الكتاب بافعاله
ونسخ افعاله بالكتاب وقد بينا جواز نسخ السنة
بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب **مثال**
الاول ما روي انه عليه السلام انه كان يقوم للجنازة
ثم قيل ان اليهود يفعلونه فنهى عن ذلك **ومثال**
الثاني ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن استقبال
القبلتين بغائط او بول ثم روي انه استقبل بيت
المقدس في العمران **ومثال الثالث** ما ظهر من دخوله
مكة عنوة وظاهر الكتاب وصف الكعبة بالبيت
الحرام ويمكن تمثيله بما روي انه لم يجعل لفاطمة بنت

قيس

بنت قيس نفقة ولا سكنى عند من يختار ذلك **ومثال**
الرابع ما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى على ابن
ابي ثم نزل قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره الاية ولسنا نرتضي ذلك وانما نبهنا به
الفرع الثاني يجوز النسخ بحضرته عليه السلام
خلافا لابي عبد الله والذي يدل عليه ان في خلاف ذلك
نسبة القبيح اليه صلى الله عليه وسلم وذلك لا يجوز
مثال المسئلة انه قال في شارب الخمر فان شربها الرابعة
فاقتلوه ثم جيء بشاربها الرابعة فكف عنه عليه السلام
الفرع الثالث قال رضي الله عنه لا يجوز نسخ بعض
افعاله بالبعض عندنا وهو الذي يجي على مذهب القاضي
في المنع من التعارض في الافعال فاما على مذهب ابي
هاشم فجائز وهو قول المنصور بالله عليه السلام اصلا
وفرعا واستدل في الكتاب بان النسخ فرع على التنافي والتعارض
بين الناسخ والمنسوخ بان يكون احدهما مقتضيا لنفي ما
تقتضي الاخر ثبوته فيكون الناسخ مقتضيا لزوال مثل
الحكم الثابت بالمنسوخ على وجه لولاه لكان المنسوخ
ثابتا لاجل المنسوخ والتنافي لا يصح في الافعال لان معناه

هو ان يدل احد الامرين على عكس ما يدل عليه الاخر
بان يدل احدهما على ثبوت حكم ويدل الاخر على
نفيه وذلك نحو ان يقتضي احدهما تحليل فعل
ويقتضي الاخر تحريمه الى غير ذلك كما علمنا في الاقوال
المتعارضة وهذه القضية لا تصح في الافعال فانها
لا ظاهر لها يعرف به الاحكام وانما يستفيد
احكامها من وجوب او ندب او اباحة او حظر
بما يقترن بها وليس في صورتها ما يدل على ذلك الا ترى
انما هو واجب او مندوب يجوز ان يكون على صورته
ما هو قبيح كالكفر كالسجود لله سبحانه
وتعالى والسجود للصنم وغاية ما في ذلك ان يقال
التعارض يثبت في افعاله بان يفعل شيا في وقت
ويفعل ضده في مثل ذلك الوقت او يفعله فيه ويتركه
في مثله فذلك ليس بتعارض لان الفعلين قد يكونان
معا حسنين او واجبين وان كانا ضدين كالصلوة
في بقاع المسجد وليست افعاله عليه السلام مقتضية
للوجوب بنفسها بل انما يستفاد الوجوب منها
بادلة يقترن بها على ما ياتي بيان ذلك عند الكلام في

الافعال

٧٥

الافعال ان شا الله تعالى فاذا لم تكن مقتضية للوجوب
لم يكن تركه لذلك الفعل في مثل ذلك الوقت
مقتضيا لزوال حكمه لانه يجوز تركه ما ليس بواجب
فيجب ان يجوز الاخلال قد كان ثابتا من قبل اذا
رجعنا الى صورة الفعل فقط ولا يكون انما يثبت
بتركه صلى الله عليه وسلم مثل ذلك الفعل من
بعد قال رضي الله عنه او يقال بان التعارض
يثبت فيها بان يفعل الشي وضده في وقت واحد
او يفعل الشي ويتركه في وقت واحد وذلك محال
ولو صح فليس بتعارض لما ذكرناه هذا ما ذكره
في الكتاب واعلم ان لامامنا المنصور
بالله عليه السلام ان يعترض هذه الجملة
بانهم قد قالوا كانه يجوز نسخ الافعال والنسخ بها
فالزم في نسخ الفعل بالفعل يلزم في نسخ الفعل
بالقول والقول بالفعل لانه انما امتنع ذلك من حيث
انه لا ظاهر للفعل فيستفاد منه حكم بل ذلك لما
يقترن به وهذا يوجب الا يكون الفعل ناسخا
لين فايدة النسخ لما يقترن به لا لنفسه ولا منسوخا

لبن الغايب لم تكن حصلت عنه بل عما يعتبر به فكما
لم يمنع ذلك من فسخ الفعل والنسخ به كذلك في مسالتنا
وقد مثله عليه السلام المصلي قاعدا ويعلم ان ذلك
فرض التسليم الحال لم يراه عليه السلام يصلي جالسا
مع الامكان او كان يتوجه المصلي الى بيت المقدس بالقبلة
ثم يتوجه مثلها الى البيت الحرام حماه الله تعالى
وهذا ظاهر كما ترى والله الهادي واما
الفصل الخامس وهو الكلام في انه لا يجوز نسخ
الكتاب والسنه الظاهرة باخبار الاحاد فهو
قول الجمهور خلافا لاصحاب الظاهر والدليل على
ذلك اجماع الصحابه على المنع مما هذا حاله فان
عمر رد خبر فاطمة بنت قيس حين روت ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تجب لها السكنى
وكانت مبتوته وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا لقول امراة لا ندري الخبر فعلل الرد بكونه
ناسخا للادله المعلومه وكان ذلك في ملا من الصحابة
ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا فان قيل يلزمكم
مثله في التخصيص قلنا الاجماع فرق بينهما على
ان التخصيص لا يرفع فايدة الخطاب اصلا فان قيل

كيف يدعون الاجماع في هذه الصوره والخبر معمول
به فان ذلك هو مذهب كثير من ايمة الزيديه
قلنا لم ندع الاجماع على ان ذلك نسخ وليس كذلك
الا نسخ وانما ادعينا ان النسخ بخبر الواحد لا يجوز
لما ذكرنا من اجماع الصحابه اعلم انه رضي الله
عنه واستاذه قدس الله روحه قد بطابقا في
في رواية الحديث على ذكر السكنى ومن المشهور انها
انها روت انه لم يحكم لها عليه السلام بالنفقه
والسكنى مطابقة لما ذكره سائر اصحاب الحديث
فتفقد عليه واما الفصل السادس وهو
الكلام في انه لا يجوز النسخ بالاجماع فهو قول
الجمهور وحكي جوازه عن ابن ابان وقوما من
ابي علي في نسخ وجوب الوصيه والحكم من مال الصديق واستقر
به القاضي في تدبير العمد وجه القول الاول ان النسخ انما
يرد لبعض المصلحه ولا هدايه للمكلفين الى ذلك والاحسن
ان يقال اما ان يجمعوا على الحكم في مخالفة الكتاب والسنه
لا لامر او لخبر او امارة القياس والاول ان يكون اتفاقا
على الضلاله فلا يجوز والثاني والثالث ليس بنسخ لكن

الشرط في جواز العمل على الاماره من خبر او قياس الا تعارض
دليلا قطعيا وارتفاع الحكم لارتفاع شرطه ليس نسخا
شرعيا **واما الفصل السابع** وهو الكلام في انه لا
يجوز النسخ بالقياس فهو مذهب الاكثر وبه قال
الامامان الناطق بالحق والمنصور بالله عليهما السلام
وهو اختياره رضي الله عنه وحكي عن نفر من
الشافعيه جوازه منهم ابو العباس بن سريج وجه القول
الاول ان من شرط جواز العمل على القياس الا يعارض
الاصول الظاهره من الكتاب والسنه فكيف يعترض
به على ما هذا حاله وانما قلنا ذلك لان المعلوم ان ه
الصحابه كانوا يدعون القياس كما فعله عمر في
تفضيل الديه في الاصابع بحسب النفع فانه ترك
ذلك لكتاب عمرو بن حزم وكذلك في دية الجنين حتى
قال كدنا ان نقضي فيه برايِنا ولم ينكره احد ويدل عليه
حديث معاذ حيث رتب الراي على الكتاب والسنه
فاقره صلى الله عليه على ذلك ولك ان تورد الدلاله
على وجه فتقول لو جاز النسخ بالقياس لكان اما
ان ينسخ الادله او الاماره والاول باطل لان الشرط

بعض

في جواز العمل عليه الا يعارضها كما بينا والثاني لا يخلو اما
ان يكون خبرا او قياسا والاول باطل لان من شرط العمل
على القياس الا يدفع نصا معلوما كان او مظنونا على
خلاف فيه **وبعد** فطريقه التعليل لا تتاخر عنها والناسخ
لابد ان يتاخر وهذا يقتضي ان يبدا به وجها ولا يجوز ان ينسخ
القياس بقياس لمثل ذلك ولانه ان كان اضعف لم يعتمد
عليه وان كان اقوى لم يجز العمل على الاضعف قبله
فان قيل اليس يجوز النسخ بالفحوى كان يومر بضرب
الابوين ثم ينهى عن التافيف قلنا ذلك كالصريح من القول
وليس بقياس كما سيجي فان قال اليس ثبات الواحد للعشره
منسوخا بثبات الماية للمايتين قلنا ذلك بفحوى وليس بقياس
وان كان لا بطريقه الاولى ثم هي فحوى نسخت فحوى

فصل واتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى جميعا
ونسخ الاصل دون الفحوى فاما نسخ الفحوى دون الاصل
فقد اختلفوا فيه فمنع منه ابو الحسين واجازه غيره
ونزل القاضي فيه ثلث درج فقال في العمد يجوز وقال
في الشرح لا يجوز اذا عاد على الغرض وقال في التدريس
لا يجوز وقطع على ذلك وعندنا ان الفحوى اذا كانت في

في معنا الاولى لم تجز المناقضه التعليل وان كانت ادني
معنى الاولى جاز كما ذكرنا في باب الواحد للعشره ٥ الكلام
في الاخبار هذا الباب يشتمل على اربعة فصول
احدها الكلام في بيان معنى الخبر واقسامه وبيان
صحة ما ندعيه في كل قسم من هذه الاقسام وثانيها
الكلام فيما يوجد فيه بخبر الواحد وما يتبع ذلك فيه
وثالثها الكلام في كيفية النقل وفي طريق روايه
الحديث والروايه بحسب سماع الراوي والكلام في
معنى اسم الصحابي وما ينبني على ذلك من المسايل في
هذا الباب ورابعها الكلام في التعارض والترجيح
اما الفصل الاول فالكلام منه يقع في ثلاثه
مواضع احدها الكلام في حد الخبر وحكمه ولماذا
يكون خبرا وقسمته باعتبار كونه صدقا او كذبا ٥
وثانيها الكلام فيما يوجب العلم من الاخبار
وما يوجب العمل وما ليس يوجب واحدا منهما وثالثها
الكلام في الدلالة على صحة ما نذهب اليه في كل واحد
من هذه الاقسام مفصلا اما الموضع الاول
وهو يتضمن ابحاثا وفصول بحسب ما عقدناه الفصل
الاول اختلفوا في حد الخبر فقال قوم هو ما يصح فيه
التصديق والتكذيب وقيل هو ما يدخله الصدق

والكذب او ما يدخل فيه الصدق والكذب ومعناها
متقارب وهو انه يصح ان يقال للمتكلم صدقت وكذبت
ومعلوم انه لا يصح ان يقال بذلك في شي من اقسام الكلام
سوى الخبر وذلك هو قول كثير من العلما منهم القاضي
والحاكم وقاضيا شمس الدين رضي الله عنه وقال
ابو الحسين هو كلام يفيد بنفسه اضافة امر من
الامور الى امر من الامور نفيا واثباتا وحده شيخنا
ابو محمد رضي الله عنه بانه المختص بحكم لاختصاصه به
يصح فيه التصديق والتكذيب وقال المنصور بالله
عليه السلام انما عليه الاكثر من انه يصح دخول
الصدق فيه والكذب وهو المختار ٥ الفصل
الثاني اختلفوا في انه هل يكون للخبر بكونه خبرا حكم
زايد على صيغته ام لا فذهب كثير من المتكلمين
الى ذلك وهو قول القاضي والحاكم واختياره في الكتاب
رحمه الله تعالى ومنع من ذلك اخرون وهو قول ابي
الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وبه قال الامام
المنصور بالله عليه السلام واستدل في الكتاب بان
الانسان اذا قال زيد في الدار وكان فيها زيد بن عمرو

وزيد بن خالد واختص بان يكون خبرا عن احدهما
فانا نفصل بينه وبينه لو كان خبرا عن الاخر فصلا
يرجع اليه واعترض ذلك الامام المنصور بالله عليه
السلام بان قال بل فصلنا بينهما بامر يرجع الى المخبر
وهو كونه مريدا للخبر عن احدهما دون الاخر بدلالة
ان اللفظ لو تجرد لما عقلنا من ظاهره امرا ابدا يفصل
به بين الخبرين قال عليه السلام ولان الخبر يجري
مجرى الامر في كثير من الاحكام فكما لم يكن للامر
بكونه امرا حكم كذلك الخبر ومهما امكن ان يجاب
عن الامر فهو بعينه الجواب عن نفي الحكم للخبر ٥
الفصل الثالث اختلف من اثبت له حكما في انه
لماذا ثبت فذهب الاكثر الى انه انما يثبت لكون
المخبر مريدا وذهب ابو القسم الى انه خبر لذاته وقال
ابو الحسين لا حكم له فيحتاج الى التعليل والكلام
فيه يجري على ما مر في نظيره ٥ الفصل الرابع قال
رضي الله عنه الخبر لا يخلو من صدق او كذب سوا
علم او جهل وقال الجاحظ اذا علم ان مخبره كما اخبر
فهو صدق واذا علم انه بخلافه فهو كذب وان لم يعلم فهو
خبر ليس بصدق ولا كذب والكلام من هذه الجملة

يتنوع

يتنوع في فصلين احدهما في حد الصدق والكذب
والثاني في ان الخبر لا يخلو من صدق او كذب ٥ اما
الفصل الاول فقد اختلف اهل العلم في حدها فمنهم
من قال ان الصدق هو الخبر عن الشي على ما هو به
والكذب هو الخبر عن الشي لا على ما هو به وقد
قيل في حد الكذب هو الخبر عن الشي على خلاف ما هو به
وقيل هو الخبر عن الشي على ما ليس به وهذه الحدود
لا يصح شي منها فان قولهم الصدق هو الخبر عن الشي على ما
هو به خبر غير مطرد اذ يخرج عنه ما هو منه وهو الخبر
عما ليس بشي كالخبر بان لا ثاني مع الله تعالى وان لا بقا
للاجسام به يفنى الى غير ذلك وقولهم في الكذب انه الخبر
عن الشي لا على ما هو به او على خلاف ما هو به حد فاسد
غير مطرد ولا منعكس وانما قلنا به غير مطرد لانه يخرج
منه ما هو منه وهو الخبر عما ليس بشي كما تقدم
واما انه غير منعكس فلانه يدخل فيه ما ليس منه فانه
يلزم في الصدق ان يكون كذبا لانه قد يكون خبرا عن الشي
لا على ما هو به بل على خلاف ما هو به فان زيدا متى كان
عالما قادرا فاخبرنا عنه بانه عالم فان هذا الخبر صدق وان
كان خبرا عنه لا على ما هو به من صفته بكونه قادرا وهو

كونه عالما فان كونه عالما ليس كونه قادرًا بل هو
خلاف كونه قادرًا وقولهم في الكذب انه الخبر عن الشي
على ما ليس به حد قاصر غير مطرد اذ لا يخرج عنه ما هو
منه وهو الخبر عما ليس بشي كما تقدم ومنهم من حد
الصدق والكذب بان قال الصدق هو الخبر الذي يكون
مخبره على ما يتاوله والكذب هو الخبر الذي يكون مخبره
لا على ما يتاوله وهذان الحدان قاصران غير مطردين
اذ يخرج عنهما الخبر الذي لا مخبر له وهو الخبر عما ليس
بشي كما تقدم ومنهم من احترز عن ذلك فقال في حدها
ان الصدق الذي اذا كان له مخبر كان على ما هو به
او على ما يتاوله والكذب هو الخبر الذي اذا كان له
مخبر كان لا على ما هو له او لا على ما يتاوله او على ما ليس به
وهذه الحدود ايضا لا يصح شي منها اذ يدخل فيها ما ليس
منها ويخرج عنها ما هو منها فلا يصح فيها
الطرد ولا العكس وذلك لانه يلزم في الصدق ان يكون
كذبا وفي الكذب ان يكون صدقا وانما قلنا ذلك لان من
حد الصدق بانه الخبر الذي اذا كان له مخبر كان على
ما هو به يلزمه ان يكون كل خبر صدقا لان كل خبر فانه اذا
كان له مخبر فان مخبره يكون على ما هو به سوا تعلق به

الخبر

الخبر على ما هو به او على ما ليس به فكان يلزم ان يكون
الكذب صدقا وكذلك فان من حد الصدق بانه
الخبر الذي اذا كان له مخبر كان على ما يتاوله يلزمه
ان يكون الكذب صدقا وذلك لانه اذا قال القايل العدم
شي فان هذا الخبر كذب لان العدم ليس بشي اذ لا ا سه
له اصلا وانما هو انتفا صفة الوجود وهذا الخبر لا مخبر له
لكنه لو كان مخبر لكان على ما يتاوله فانه لو كان له
مخبر لكان مخبره شيا فكان يلزم ان قوله العدم شي
صدقا لانه خبر لو كان له مخبر لكان على ما يتاوله فيدخل
في الحد ما ليس منه وكان يلزم ان يكون قول القايل العدم
ليس بشي كذبا لانه لو كان له مخبر لما كان على ما هو به
ولما كان على ما يتاوله فانه لو كان له مخبر لكان
مخبره شيا فيكون قوله العدم ليس بشي كذبا فيخرج من
الحد ما هو منه ومن حد الكذب بانه الخبر الذي اذا
كان له مخبر كان لا على ما هو به او لا على ما يتاوله او على
ما ليس به يلزم ان يكون الصدق كذبا لان من اخبر عن
العدم عن العدم انه ليس بشي كان هذا الخبر صدقا وهو
مع ذلك خبر اذا كان له مخبر كان لا على ما هو به ولا على ما

يتناوله وعلى ما ليس به فانه لو كان له مخبر لكان العدم مما
فيكون لا على ما هو به من كونه غير شي ولا على ما يتناوله
من كونه غير شي وعلى ما ليس به من كونه شيا فكان
يلزم ان يكون الصدق كذبا فيدخل في الحد ما ليس منه
وكان يلزم ان يكون قول القايل المعدوم ليس بشي صدقا وان
لا يكون كذبا لانه ليس فيه حد الكذب بل فيه حد
الصدق على ما قدمنا بيانه فيخرج من الحد ما هو منه
وذلك يقتضي بطلان هذه الحدود فيجب ان يكون المعتمد
في حد الصدق والكذب غير هذه الحدود وهو ان يقال
الصدق هو الخبر الذي يكون مخبره او ما يجري مجرى
المخبر لا على ما يتناوله ٥ **واما الفصل الثاني** وهو
ان الخبر لا يخلو امن صدق او كذب فالدليل عليه ان
القسمة في الصدق والكذب دايرة بين النفي
والاثبات فلا يجوز ان يكون جهلنا بكون الخبر صدقا
او كذبا مخرجا له عن كونه على احد هذين الحكمين ٥
وبعد فلو صح ما قاله الجاحظ لتناقض قولنا
فلان يكذب ولا يدري انه يكذب وقد عرف خلافه ولهذا
قال الله تعالى ويحسبون انهم على شي الا انهم هم
الكاذبون ولهذه الجملة تفصيل في شرح هذا الكتاب

واما الموضع الثاني وهو الكلام فيما يوجب العلم منها
وما يوجب العمل وما ليس يوجب واحدا منهما فقد ذكرنا
في الكتاب ان الاخبار منها ما يوجب العلم الضروري
ومنها ما يوجب العلم الاستدلالي ومنها ما لا يوجب واحدا
منهما ثم هو على ضربين منه ما يوجب العمل ومنه ما لا يوجبه
اما الاخبار التي يكون طريقا الى العلم الضروري فهي اخبار
المتواترة ويجمع شروطا ثلاثة احدها ان يكون المخبرون
كثرة وثانيها ان يكونوا متساوي الاطراف او سقاريها
في الكثرة وثالثها ان يكونوا عالمين بما يخبرون عنه ضرورة
واما الاخبار التي تكون طريقا الى العلم الاستدلالي فهي على ضربين
منها ما يكون طريقا الى العلم لا لما يختص بحال المخبر او من
يقترن على ذلك ومنها ما يكون طريقا الى العلم الاستدلالي من دون
هذا الاعتبار فالاول الاخبار الواردة عن الله تعالى او عن
رسوله عليه السلام او عن الامة او عن العترة او الاخبار
التي يخبر بها احاد الرجال بحضرة الرسول عليه السلام فيما
يتعلق بشريعته او بمعجزاته ثم لا يقابل ذلك بانكاره ولا تكذيب
او ما يدعي بعليه احاد الرجال العلم به او المشاهدة له بحضرته
ثم لا ينكر ذلك ونحو ذلك ما حكيه الله تعالى في كتابه من الاخبار

عن من لم يثبت حكمته اذا عرى ذلك عن تكذيبه والانكار
عليه والثاني كان يخبر عدد كثير يستحيل عليهم
التواطي واختلاق الكذب عن امر من الامور مما
يجلي الحال فيه ولا يدخله طريقة اللبس فانا متى
فرضنا ان العلم الضروري لم يحصل بخبرهم فانه
يمكن الوصول اليه بالاستدلال ونحو ان يخبر المخبر
الواحد بحضرة العدد الذين وصفنا حالهم عن مخبر
حاله ما وصفنا ويدعي عليهم العلم بذلك والمشاهدة
له فيقرونه على ذلك ولا يقابلون دعواه بانكار
ولا تكذيب المخبر ذلك واما ما لا يكون طريقا الى العلم
ويكون موجبا للعمل فهو خبر الواحد اذا جمع شروطا
ثلاثة احدها ان يكون الراوي عدلا ضابطا لما
يرويه وثانيها ان يكون الخبر متناولا لامر
من حقه متى صح ان يكون ظاهرا مشهورا وثالثها
ان لا يكون مخالفا لشيء من الادلة القطعية لا العقلية
ولا السمعية واما ما لا يوجب العمل من ذلك فهو ما
لم يتكامل فيه هذه الشروط من اخبار الآحاد وبيان
صحة ما ادعيناه في هذه الاقسام يجي في اثنا
المسايل ان شا الله وهو **واما الموضع الثالث**

الكلام

الكلام في اقامة الدلالة على ما ذهب اليه من هذه الاقسام
مفصلا فلهذه الجملة طرفان تواتر واحاد اما
الطرف الاول فله شعبتان الشعبة الاولى في ان الاخبار
المتواترة طريق الى العلم والاخرى في شروطها **اما
الشعبة الاولى** فلها شعبتان احدهما ان الاخبار
المتواترة طريق الى العلم الضروري وثانيها انه لو
لم يحصل تقديرا فانه لابد ان يحصل استدلالا **اما
الشعبة الاولى** فاعلم انما ذهبنا اليه في ذلك مذهب
الجمهور وحكي الخلاف فيه عن البغداديين من
المعتزلة وان الاخبار المتواترة طريق الى العلم
الاستدلالي وهو الذي نصره ابو الحسين فاما السمنية
فقد نفوا العلم راسا وهولا عدد قليل كالسوفسطائية
يجوز ان يقع ذلك منهم بالتواطي على جحد الضرورة ولا
كلام عليهم وانما نتكلم في هذه المسالة ابا القاسم وابا
الحسين ومن نحو نحوهما وجملة القول في ذلك ان العلم
الضروري انما يفارق ما ليس بضروري بان ما يكون
استدلاليا يحصل عن نظر واستدلال والضروري لا يصح
فيه ذلك ولا شك انه يمتنع عليه النظر في وجود مكة

وبعد اذ كما يستغني في وجود ما يشاهده سوا سوا
قال رضي الله عنه ولان امارة الضرورة داخلة
في هذا العلم لانه لا يمكن دفعه عن النفس بالشك
والشبهة متى انفرد به ولان العالم بخبر الاخبار
المتواترة يعلم من نفسه انه لم يكن قبل حصول العلم
بذلك ناظرا ملتمسا لحصول العلم بذلك النظر ولان
العلم بذلك قد يحصل لمن ليس من اهل النظر
كالعوام المهملين لطرايق النظر بل قد يحصل لمن
لم يكمل عقله كالمراهقين والصبيان ولان دلالتهم
على ذلك لا يعرفها الا عدد يسير من الناس والعلم بمخبر
مخبر الاخبار المتواترة حاصل لعموم الناس فلو كان
العلم بذلك موقوفا على معرفة تلك الدلالة لما عرفه
الا من عرفها ومعلوم خلافه واما الشعبة الثانية
فهي قسمان احدهما ما قدمنا من خبر الذي يستحيل
عليهم التواطي وانتحال الكذب عن امر من الامور
فيما يتجلى الحال فيه ولا يدخله طريقة اللبس والثاني
خبر المخبر بحضرة هذا العدد عن هذا الخبر ودعواه
عليهم العلم بذلك او المشاهدة وتقريرهم له على ذلك

فاما القس

فاما القسم الاول قال رضي الله عنه فقد اختلف اصحابنا
فيه فمنهم من قال ان العلم الضروري يبعد ان لا يحصل
عند ذلك وهو الاقرب لان شرط الاخبار المتواترة التي
يحصل عندها العلم الضروري متكاملة فيه ومنهم
من قال انه لا يحصل العلم بخبرهم بل يحتاج الى النظر
والاستدلال وعلى كل حال فانا متى فرضنا ان العلم الضروري
لم يحصل بخبرهم فانه يكون طريقا الى العلم الاستدلالي
وقد حكي الخلاف في ذلك عن نفر من الملحدة فانهم
انكروا التواتر ومنعوا من صحة الاستدلال به على
المخبر والذي يدل على بطلان قولهم ما قد تقرر في عقل
كل عاقل من ان العدد الكثير والجم الغفير الذين يستحيل
عليهم التواطي وانتحال الكذب لا يجوز ان يخبروا بخلاف
ما يجدونه من انفسهم من استمرار ذلك وحصوله بالاتفاق
وحصوله من غير مواطاة ولا ما يجري مجرى المواطاة محال
بين الامور الاتفاقية لا يجوز حصولها الا على سبيل الندور
دون ان يشتبه الحال فيها فاذا اخبروا عن امر مما يتجلى الحال
فيه ولا يتطرق اليه اللبس والاشتباه علمنا ان الامر في ذلك
كما اخبروا وانما اشترطنا ان يكون المخبر عنه مما لا يدخله

طريقة اللبس والاشتباه لان ما يجوز دخول اللبس
والاشتباه فيه يجوز اشتباهه على العدد الكثير
فيجوز ان يخبروا في ذلك عما اعتقدوه او ظنوه لشبهة
تدخل عليهم في ذلك وان لم يكن الامر في ذلك على
ما اعتقدوه او ظنوه فان العدد الكثير قد اخبروا
ان الله تعالى جسم وانه يجوز رويته تعالى عن ذلك
يوضح ما تقدم ان هولاء المخبرين لو كانوا كذبة لم
تخل اما ان يظنوا الصدق فيما اخبروا عنه واما الا
يظنوا الصدق بل يعلموا كونهم كذبة والاول باطل لانا
فرضنا الكلام فيما يكون المخبر فيه متعززا عن وجوه
اللبس والثاني باطل لانه ليس يخلوا اما ان يتفقوا على
الكذب والفرية لداعي او لا لداعي والثاني باطل فان
العالم بما يفعله لا يجوز ان يفعله لغير داع بالاتفاق
والداعي اما داعي رهبة او رغبة وكل ذلك يرجع
الى الدين او الدنيا ومعلوم انه لا داعي الى ذلك من
طريق الدين مع ما في جبلة الخليقة وفطرة البشرية
من استقباح الكذب في الجملة والنفور عنه وايثار
الصدق فكيف يتفقون عليه لذلك والحال ما قلناه

وداعي

وداعي الدنيا ايضا لا يجوز ان يتفقوا لاجله على افتعال
الكذب مع متى فرضنا بلوغهم في الكثرة مبلغا
عظيما فانهم لو رغبوا او رهبوا لظهر الارغاب والارهاب
وايضا فمجرد الرغبة والرهبة لا يصرف عن الاخبار
للخواص والثقات والاخوان بخلاف ما ظهر ثم لا
يلبث ان يستفيض ويذيع ومتى قيل انما يجوز وان
لا يذيع ولا يستفيض قلنا لا يجوز ذلك اصلا بل نعلم خلافه
ضرورة في مجرى العادات فاذا لابد من داع ولا شي
الا العلم بكونهم صادقين فان ذلك يستقل داعيا
مع ما ينضم اليه من اشتغال البال بذلك ه **واما
القسم الثاني** فلا خلاف بين اصحابنا في انه طريق
للعلم الاستدلالي ووجه ذلك ان العدد الكثير
الذي وصفنا حالهم لا يجوز ان يسكتوا عن النكير على
من يدعي بحضرتهم عليهم ~~[illegible]~~ العلم بالامر من الامور
مما يعلى الحال فيه ويظهر ولا تدخل فيه طريقة اللبس
~~والامحا~~ والاشتباه او المشاهدة له وهو مع ذلك
كاذب في دعواه ولا يكذبونه لان ذلك انما يجوز اتفاق
منهم لمواطاة او ما يجري مجرى المواطاة ونحن فرضنا

الكلام في عدد يستحيل عليهم ذلك ومثاله ان يدعي
الرجل على من شهد الجامع في حال منهم وهم الوف
سقوط الخطيب من المنبر على رؤس الملا فاندقت عنقه
واما المحنة الثانية وهي الكلام في شروط التواتر
فقد ذكرنا انها ثلاثة احدها ان يكون المخبرون كثيرة
والثاني ان يتساوى اطراف النقلة والثالث ان يعلموا
حال ما يخبرون عنه ضرورة وزاد بعضهم شروطا
منها ان لا يكون المخبرون فساقا وان يكون فيهم
معصوم في الجملة ومنها ان يكون العدد المعتبر به
حدا معلوما ثم اختلفوا فمنهم من اقتصر على
الخمسة ومنهم من اعتبر بعشرين وخمسة وعشرين
واربعين وسبعين وثلثمايه على ما سيجي ومنها
ان لا يجمعهم بلد ولا يحصرهم عدد ومنها ان تختلف
انسابهم فلا يكونوا بني اب واحد ومنها ان لا
يكونوا محمولين على الاخبار كرها ونحن نتضح هذه
شيا فشيا ان شا الله تعالى اما الشرطان الاولان
من الشروط المعتبرة في الكتاب فظاهران ولا
خلاف فيهما على الجملة واختلفوا في ان ذلك هل

يشترط حتما في العلم الحاصل في الاخبار حتى لا يتمتع
خلافه ام لا والظاهر من قول الجمهور اشتراط
ذلك بكل حال والمحكي عن النظام ان خبر الواحد
يوجب العلم الضروري اذا قارنه سبب وقال
اهل الظاهر انه يوجب العلم وذكر هو المحكي
عن السيد الامام المويد بالله عليه السلام
هذا ما ذكره في الكتاب والظاهر من هذه
الحكاية انه لا يشترط السبب وكذلك اهل
الظاهر واليه ذهب امامنا المنصور بالله عليه
السلام واحتج الاولون بان خبر الواحد لو اوجب
العلم لاستمرت الحال فيه حتى يفيد خبر كل واحد
متى كان صادقا عالما بما اخبر عنه ضرورة لان
ما يكون طريقا يستمر كسائر العلوم الا ان هذا
لا يستمر في كل موضع فان الناس يختلفون في التجارب
فمنهم من يكفيه يسير الخبر ومنهم من لا يجد به الا
الخبر الطويل واما الشرط الثالث فظاهر وقد
بيناه واما الشرط الرابع وهو ان يكون المخبرون
مؤمنين فاعلم ان هذا غير معتبر في العلم بل يحصل

وان كانوا كفارا او فساقا وهو مذهب الجمهور
وحكي عن الشيخ محمد بن الهذيل المعروف بابي الهذيل
انه لا بد من عدد فيهم معصوم وقالت الامامية
لا تقع الا بخبر معصوم والذي يدل على فساد
ذلك ما قد علمناه ضرورة من اخبار الملوك
الماضية والبلدان النائية عن اقطار الاسلام
وان لم يتصل به ذلك بنا الا بنقل الكفار ٥

واما الشرط الخامس وهو اعتبار قدر
من العدد مخصوص فاعلم ان بعضهم اعتبر خمسة
وعشرين وان بعضهم اعتبر سبعين ونحو ذلك متحكم
وربما اشار اصحاب الاربعين الى عدد خاصة
الجمعة وهذا بنا الاصول على الفروع من غير
مناسبة ولا علقة واصحاب السبعين الى
قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا
واصحاب الثلثمائة الى عدة اصحاب بدر وهذا
على انه جهل كما ترى غلط وما هذا حاله لا نعرج
عليه لظهور فساده

واما الشرط السادس وهو ان لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد فلا وجه
له بل لو اخبر اهل الجامع عن حادث

منع

منع الناس الصلوة لخص المصلي والخطيب عن تمام
الصلوة والخطبة لصدقناهم باضطرار بعلمه
وان حواهم مسجد وصلا عن بلد **واما الشرط
السابع** وهو ان لا يستوي اسابهم فلا معنى له فان
القبيلة الواحدة يجمع العدد الكثير والجم الغفير
الذي يسع معه التواطؤ ويحصل معه العلم الضروري
واما امتناع الاكراه فذلك يعلم بالعدد الكثير ولو
كان اكراه ايضا لظهر وبالجملة فان الحجة انما تقوم
على العبد بما علم ولا اعتبار بما سوا ذلك من عدد او صفة
وذلك لان العلم الضروري فعله سبحانه وتعالى
فيفعله متى شا وعلى اي وجه شا فاعتبار الشرايط
والاوصاف فضل في الباب **واما الطرف
الثاني** وهو الكلام في الخبر المنقول بالاحاد فالكلام
منه يقع في موضعين احدهما في جواز التعبد به
والثاني جواز في شروط جواز العمل عليه اما الاول
فهو يتضمن فصلين احدهما في جواز التعبد به ٥
والثاني انه قد ورد **اما الفصل الاول** فقد ذهب
الجمهور الى جوازه وقال قوم ان العقل منع من ذلك

وهو قول طايفه من الامامية وطايفه من البغداذيه
وقوم من الخوارج والذي يدل على صحة ما ذهب اليه
الجمهور ان خبر الواحد متى تكاملت شرايطه مود الى
الظن لان الراوي العدل الثقه في ظاهر امره الذي
لم يعلم له ريبه في دينه يخرج في عدالته ويفتح باب
التهمه عليه اذ روي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم
فان العقول يقع بغلبة صدقه على كذبه وصحة
ما رواه على فساده كما ان خبر من عرف بالثقه والامانه
من الناس يقع غالب الظن في امور الدنيا ومعامله
ومعاملة بها نحو اسعار الامتعه ومقادير المكيلات
والموزونات وغير ذلك حتى يصير جانب صدقه
اغلب عند العقلا من جانب كذبه وهذا ظاهر وغير
ممتنع ان تعلق مصلحتنا بالعمل على الظن الغالب
كما تتعلق بالعمل على العلم ولهذا يلزم المسافر
سلوك طريق وتجنب اخرى اذا اخبره من يثق
بخبره بسلامة هذه ومخافة تلك وهذا يقضي بصحة
ما قلناه **واما الفصل الثاني** وهو ان التعبد
به قد ورد فقد ذهب الاكثر الى ذلك

واختلفوا

واختلفوا فقال ابن سريج ورد عقلا وقال ابو الحسين
ورد عقلا وسمعا وهو اختياره رضي الله عنه وقال
جمهور العلما انما ورد سمعا وذهب اخرون الى ان
التعبد به لم يرد فيهم من قال ورد بترك العمل عليه
واستدل في الكتاب بطريقين عقلي وسمعي اما العقلي
فهو ان العقلا يعملون بعقولهم وجوب العمل على خبر
الواحد في العقليات ولا يجوز ان يعلموا وجوب ذلك
او حسنه بعقولهم الا وقد علموا العله التي لاجلها
وجب ذلك او حسن ولا علة لذلك الا انهم قد ظنوا
بخبر الواحد تفصيل جملة معلومه بالعقل وهذا
موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات فوجب العمل
به فاما الشرعي فالكتاب والسنه والاجماع **اما الكتاب**
فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون ووجه الاستدلال
بالايه ان الله تعالى اوجب على كل فرقه ان ينفر
منها طايفه للانذار والثلاثه فرقه فيجب ان يخرج

منها طايفه والطايفه من الثلاثه واحد واثنان هذا
ما ذكره في الكتاب وهو بعيد فان ضرورة اللغه
والعرف يمنع من تسمية الواحد طايفه وكذلك
الاثنان ومتى تقرر هذا في اللسان وجب حمل الفرقه
التي تفر منها الطايفه على اكثر من الثلاثه لا محاله
كما اذا قال القايل ليخرج من كل طايفه جماعه وجب
حمل الطايفه على عدد كثير يكون اسم الطايفه الجماعه
منطلقا على بعض منها والاحسن الاستدلال
بقوله تعالى ومنهم الذين يوذون النبي ويقولون
هو اذن قل اذن خير لكم يومن بالله ويومن
للمومنين والمعلوم ان المراد بذلك احاد المومنين
فهو المستثنى للعموم وذلك باتفاق المفسرين وعلى
ما شهد له سبب النزول ووجه الدلاله ان الله
تعالى مدحه صلى الله عليه على تصديقه المومنين
فيما يخبرون به وقد اجمع علينا الناس به عليه
السلام فثبت ما رمناه واما السنه فهو ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يبعث عماله وسعاته

الى الافاق ليعلم الناس باخبارهم فانه كان يبعثهم
لقبض الزكوات والاعشار وتعريف ساير الاحكام
كبعثه معاذا الى اليمن وغيره من عماله وذلك ظاهر
من صنيعته صلى الله عليه وسلم واما الاجماع فهو
ان الصحابه اجمعوا على العمل بخبر الواحد لانه لما اشتبه
عليهم وجوب الغسل من التقاء الختانين رجعوا الى
ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وطلب ابو بكر الحكم
في الجده ورجع في توريثها الى خبر المغيره ونقض
قضيه قضاها بخبر بلال وقال عمر ما ادري ما اقول
في امر المجوس وكثر مسالته عن ذلك فلما روى
له عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم
سنوا بهم سنه اهل الكتاب صار الى ذلك وكان يرى
ان لا شي في الجنين اذا اخرج ميتا وفيه الديه اذا اخرج
حيا ثم ترك ذلك لخبر حمل بن مالك بعد ان ناشده
الصحابه وكان لا يورث المراه من ديه زوجها ثم ترك
ذلك لخبر الضحاك بن قيس وكان يجعل في الاصابع
نصف الديه ويفاضل بينهما فيجعل في الابهام خمس عشره

من الابل وفي البنصر تسعا وفي الخنصر ستا وفي الباقيين
عشرا عشرا فلما روي له في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم
لعمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل رجع عن رايه
وقال امير المومنين عليه السلام كنت اذا سمعت
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعني الله به
ما شا ان ينفعني فاذا حدثني به غيره استحلفته فاذا
حلف صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر
وسال المقداد ان يسال النبي صلى الله عليه عن المذي
ثم اخبره عنه صلى الله عليه بالحكم فعمل به الى غير
ذلك واما الموضع الثاني وهو الكلام في شروط
العمل على خبر الواحد فهي اربعة احدها ان يكون الراوي
عدلا مستورا وثانيها ان يكون ضابطا لما يرويه وثالثها
ان لا يكون الخبر منافيا لامر من شانه لو صح ان يكون
ظاهرا مشهورا ورابعها ان لا يعارض شيا من الادلة
وقد شرط بعض اهل العلم في قبول خبر الواحد
شروطا اخر منها ان يكون راوي الخبر اثنين فصاعدا
ومنها ان يكون مسندا ومنها ان لا يكون مدلسا ومنها

ان لا ينكره من استند اليه ومنها ان لا يرسله غيره
ومنها ان لا يرويه غيره موقوفا وقد رفعه هو ومنها
ان لا ينفرد بزيادة ومنها ان لا يختلف اسم الراوي
اما الشرط الاول فاعلم انه لا خلاف في اشتراط
العدالة في الجملة وانما الخلاف في القدر الماخوذ به في
ذلك فمنهم من اكتفى بقبول الرواية بان يكون الراوي
مسلما حملا على الظاهر وان كان مجهولا لم يختبر حاله
والظاهر من مذهب شيوخنا كافة ان خبر المجهول
لا يقبل والذي يدل على ذلك ان الاصل في قبول الرواية
في الاعمال انما هو امارات الظن الغالب وخبر المجهول لا
يحصل به ظن غالب فان امارة هذا الظن انما هو ستره
وعفافه وثقته وامانته وذلك انما يظهر بعد صحبناه
وخبرناه لا بغير ذلك ويتبع هذه الجملة ثلاثة فصول
فصل وقد اجري هذا الاسم على من لم يعرف بمجالسة
العلما والاخذ عنهم وعسى بان مجالستهم وهذا عندنا
لا يقدح في خبره لانه لا يسقط عدالته ولا تبطل امانته
فجاز العمل على روايته ٥ فصل واختلفوا في قبول

خبر الفاسق من جهة التاويل فذهب الفقها باسرهم
الى انه يقبل خبره وهو قول القاضي وابي رشيد وذهب
ابو علي وابو هاشم الى انه لا يقبل قال القاضي ومذهبهما
اقيس ومذهب الفقها اقرب الى الاثر وجه ما
قاله الفقها اجماع الصحابة على قبول خبر الفاسق
المتاول بان الفتنة لما وقعت بين الصحابة ودارت
رحاها وسب لطاها كان بعضهم يحدث عن
بعض ويسند الرجل الى من خالفه كما يسند الى
من هو الموافق من غير نكير من بعضهم على بعض
في ذلك وكان اجماعا وجه القول الاخر
ان الفاسق من جهة التاويل كالفاسق من جهة
التصريح وقد ثبت رد رواية المصرح بالفسوق
فكذلك المتاول والجامع بينهما خروجهما من
ولاية الله تعالى الى عداوته ولان من عرف بالكذب
في معاملاته لا يقبل خبره ممن عرف بالكذب على رسول
الاسلام من المهاجرين والانصار كامير المومنين
عليه السلام وغيره اولى ان لا يقبل خبره وقوله

ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فمنع من
ذلك لان العمل على روايته ركون اليه وقوله
عليه السلام ان هذا البيت العلم دين فانظروا عمن
تاخذون دينكم وقد فرق بين المصرح
وبين المتاول بان الفاسق المتاول يعتقد تحريم الكذب
ولا يتجاسر على الاقدام عليه مع العلم انه كذب
فوجب قبول خبره كالعدل ولان من قول من
يقول من كذب كفر اولى بالقبول من قول من لا يرى
بذلك وان كان مخطيا بقوله هذا لانه يبعد الظن
لكذبه ويقرب صدقه ٥ **فصل** ويجي على هذه رواية
الكافر المتاول كالجبري وهو اختيار ابي الحسين
وقد اشار السيد ابو طالب الى الاجماع على خلافه وفي
ذلك بعد **واما الشرط الثاني** وهو العقل الضبط
فاعلم ان المغفل اذا كان شديد الغفلة في الاشيا والغالب
عليه ذلك لا يقبل خبره لانه يكون ما ينقله مما يبعد
ان لا يضبطه الانسان فان كان الغالب عليه الضبط ويقع
منه الغفلة في النادرة فانه يقبل خبره بالاتفاق وجه
ذلك انه متى كان الغالب عليه السهو والغفلة لم يومن ان

ان يتيقنا ما سمعه وتوهم سواه فلا يحصل ظن غالب
لصحة ما رواه فاما اذا استوى الامران فقد
اختلفوا هل يقبل خبره ام لا فمنهم من قال لا يرد
خبره حتى يعلم انه سهى فيه وهو مذهب الشافعيه
والقاضي ومنهم من قال لا يقبل خبره وذلك هو
قول ابي الحسين ومنهم من قال طريقه الاجتهاد وهو
عيسى بن ابان لانه ذكر في حديث ابي هريرة ومعقل
بن يسار ووابصة بن معبد ان طريقه الاجتهاد
وذلك هو اختيار الامام المنصور بالله عليه
السلام وكان شيخنا ابو محمد رضي الله عنه يصحح
ما يقوله ابو الحسين ويحتج له بان الراوي متى
استوى ضبطه وغفلته لم يحصل الظن لصحة
ما رواه لتعادل الامرين فيه فلا يقبل حديثه واحتج
امامنا عليه السلام لقول بن ابان بان قبول الاخبار
ممن ظاهره العداله واجب في الجمله فاذا استوى
حالتاه لم يمكن الاتيان بهذا الواجب الا بضرب من
الاجتهاد فوجب الرجوع الى الاجتهاد قال عليه
السلام وما ذكره شيخنا رحمه الله تعالى من

استوى

استوى الامرين فيه فلا يحصل الظن لصدقه
فانا لا نقول انه يعمل على خبره فيما استوى فيه العلم
والظن بلا بان يعمل عليه فيما علمنا او ظننا ان ضبطه
فيه اقوى من غفلته وهذا هو معنى قولنا ان
بابه الاجتهاد **فصل** فاما رواية الصبي فاعلم انه
يجوز ان يسمع الصبي الحديث ويؤثره ويرويه في
الكبر وذلك معمول عليه بالاتفاق واما الخلاف في
رواية المراهق متى كان سماعها بعضا يغلب في الظن
صدقه ونزاهته عن الكذب لجهله ومروءة والمحكي عن
ابي عبد الله المنع من ذلك وقد يحكى عن بعض السلف
اظنه المؤيد بالله جواز الاخذ بخبره وهو مبني على قول
من يستدل بالعقل ويراعي غالب الظن وقد تكلمنا في
المسله في شرح هذا الكتاب **واما الشرط الثالث**
فقد قال اصحابنا كل خبر جاء مجيا خاصا في شيء ما يعم به البلوى
علما برد كما برد خبر الامامية في النص على اثنا عشر وخبر
البكرية في النص على ابي بكر واعلم ان ما هذا حاله لا ه
يخلوا اما ان يكون في الادلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم
واما ان لا يكون فيها فان كان فاما ان يرد الخبر موافقا

او مخالفا فان ورد موافقا جاز قبوله ولم يجب رده
لانه يجوز ان يكون صلى الله عليه انما قصر على هذا
الواحد اكتفا بالادله كالاخبار المروية من جهة
الاحاد في نفي الرؤية وان ورد مخالفا في الظاهر فاما ان
يمكن تاويله من غير تعسف او لا يمكن فان امكن
لم يرد وان لم يمكن وجب رده وان لم يكن في الادلة
القاطعة ما يدل على ذلك لم يقبل الخبر سوى تضمن
مع العلم عملا او لم يتضمن مع العلم عملا لانه لو كان
صحيحا لاذاعه النبي صلى الله عليه وسلم على وجه
تقوم الحجة على من سمعه **واما الشرط الرابع**
وهو ان لا يعارض شي من الادلة فاعلم انا لا نعني
بالمعارضة التخصيص فان ذلك جائز كما تقدم وانما
نعني به المدافعة التي لا يبقى معها احتمال وهذا القسم
ضربان احدهما ان يرد فيما يتصور فيه النسخ
والثاني ان لا يكون كذلك وعلى الوجهين معا لا يقبل
هذا الخبر اما الاول فقد تقدم في باب النسخ واما
الثاني فلادائه الى اكذاب خبر الصادق ☉
واما الشرط الخامس وهو رواية اثنين فصاعدا

فقد ذهب الاكثر الى قبول رواية الخبر وان رواه واحد
فقال ابو علي تقبل رواية اثنين ولا تقبل رواية الواحد
الا باحد شروط منها ان يعضده ظاهر او عمل بعض
الصحابة او اجتهاد او يكون منتشرا وحكى عنه قاضي
القضاة في الشرح انه لم يقبل في الزنا الا خبر اربعة
كالشهادة فلم يقبل شهادة العالم الا واحد والدليل
على القول الاول قياسه على المعاملات ويدل على ذلك
ما قدمنا من الاحتجاج باجماع الصحابة ~~من التحرج عما~~
يرويه راو واحد على قبول اخبار الاحاد وربما احتج
ابو علي بما ظهر عن كثير من الصحابة من التحرج عما يرويه
راو واحد الاترى ان ابا بكر لم يقبل حديث المغيرة في سهم
الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل حديث الاستئذان
من ابي موسى حتى رواه معه ابو سعيد الخدري ولم يقبلا
حديث عثمان في رد الحكم بن العاص ويمكن الجواب بان الاجماع
قد ظهر عنهم في قبول اخبار الاحاد مطلقا فلا يعترض بما
هو محتمل وما من شي من ذلك الا وله وجه في الاحتمال
وربما احتج بان الشهادة اصل في الرواية وحملها عليها
قياس لغير علة ظاهرة ☉ **واما الشرط السادس**

في الاسناد فهذا هو الكلام في قبول المراسيل ومعنى الارسال
هو ان يحذف الراوي الاسناد ويقول قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم كذا وقد اختلفوا فمنهم من منع من
قبولها على الاطلاق وهو قول اصحاب الظاهريه
وطايفة من اصحاب الحديث ومنهم من قال انها مقبوله
على الاطلاق وهو مذهب اكثر الحنفيه وكثير
من المتكلمين منهم ابو عبد الله وابو الحسين البصريان
والحاكم ابو سعد وهو اختيار السيد ابي طالب والمنصور
بالله عليهما السلام وهو الذي اعتمده في الكتاب رضي
الله عنه ومنهم من فصل فقال يقبل مراسيل الصحابه
والتابعين ومن بعدهم من يكون من ايمة اهل النقل
وهو قول ابن ابان وقال الشافعي لا تقبل المراسيل
الا ان يعضدها ما يقويها وظاهر قوله
ان مراسيل الصحابه مقبوله واختلف قوله في
التابعين ونص على ان مراسيل ابن المسيب مقبوله
والى قريب من مذهبه ذهب القاضي عبد الجبار
واستدل في الكتاب على قبولها بوجهين احدهما اجماع
الصحابه فان المعلوم من حالهم انهم كانوا يرجعون

الى المراسيل كما يرجعون الى المسند وقد روى ابن
عباس عن النبي صلى الله عليه واله وصحبه وسلم انما
الربا في النسيئة ثم لما سيل عن ذلك قال اخبرني به
اسامه بن زيد ولم ينكروا عليه ارساله ما سمعه من
اسامه وانما قالوا انه منسوخ وقال البرا بحضره الجماعه
ليس كل ما نحدثكم به سمعناه عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم الا انا لا نكذب الوجه الثاني ان ارسال الثقه
جار مجرى تعديله لمن روى الخبر عنه لانه متى ارسل ما
يرويه وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
وكذا فقد اظهر من نفسه انه وثق بان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ذلك ومنهم من فصل بين الصحابه
والتابعين والايمه وغير الايمه في ذلك لا وجه له لان الوجهين
اللذين قدمنا ذكرهما يعم الكل على سوى ۝ فصل
وقريب من ذلك العنعنه الا انه متفق عليها في الاظهر
على قبوله بين العلما والمحدثين واما الشرط السابع
وهو رد التدليس فاعلم ان هذا الاسم قد تعورف
به في غير معناه الاصلي اذ المشبه في رد رواية
المدلس المعمي بين التعميه والتوريه لم يقدحان

في العداله وقد تعورف بالتدليس في ان يروي المحدث
عن شيخ شيخه ويحذف ذكر شيخه الذي سمع منه الحديث
مثاله ان يروي عن عكرمه عن ابن عباس فيقول روي
عن ابن عباس او قال عن ابن عباس عن النبي صلى الله
عليه وسلم ولا يذكر عكرمه وقد اختلفوا فذهب اكثر
العلما الى قبوله ومنع من ذكرنا المانعون من قبول المراسيل
والذي يدل على صحة ما اخترناه ان التدليس ضرب من
الارسال والارسال مقبول ما جرا مجراه واما الشرط
الثامن وهو ان لا ينكر الحديث من عزي اليه او
ينسبه عليه فقد اختلفوا في ذلك فعند الشافعيه
انه مقبول وهو قول جماعة من الحنفيه وبه قال
القاضي وابو الحسين وذهب جماعه من الحنفيه
الى انه يرد وهو قول الشيخ الكرخي واستدل في
الكتاب لصحة القول الاول بان ثقة الراوي يقتضي
ثبوت حديثه ما امكن ويمكن ان يكون صادقا
وان لم يذكر المروي عنه لانه يجوز ان ينسا انه رواه
فقد يحدث الانسان بحديث من امر الدنيا ثم
يذهل عنه فلا يذكره الا بعد زمان طويل وربما

لم يذكره

لم يذكره وقد يصنف شيا ثم ينساه ولا يذكره فكما
نسيانه لا يخرج التصنيف عن كونه تصنيفا
فكذلك القول في الروايه واذا كان كذلك جاز
للمروي عنه ان يروي عن الراوي كما قال سهيل
حدثني ربيعه عني وكان ربيعه يروي عن سهيل
عن ابي صالح عنه صلى الله عليه واله وصحبه وسلم
انه قضى بالشاهد واليمين ومثاله ايضا ما روى
ابن جريج عن سليمن بن موسى عن الزهري باسناده
عن عايشه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امراه
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل قال
ابن جريج فسالت مالكا فقال سالت الزهري عنه
فانكره ولم يعترف قال رضي الله عنه فان قال ما رويت
هذا الحديث جاز ان يكون قال ذلك بحسب ظنه فلا
يرد الحديث لذلك فان قال اعلم اني ما رويته فانه
يعارض ذلك رواية من روى عنه لان كل واحد
منهما ثقه فيحتمل ان يكون المروي عنه قد رواه ثم
انسيه ويحتمل ان يكون الراوي سمعه من غيره ممن

ليس بثقة واسنده الى من اسنده اليه سهوا قال
امامنا المنصور بالله عليه السلام اما نحن فنرى وجوب
قبوله على الحالين لانا نجوز فيمن قال اعلم اني ما رويت
انه ظن ظنا مقاربا للعلم انه لم يروه فلخبره عن حاله
في ذلك وهذا لا يخرج الراوي عن روايته وقوله
اعلم انك قلته اقرب الى العمل عليه لانه مثبت فكان
كالشهادتين اذا تعارضتا نفي واثبات واعلم ان
الاقرب في هذه المسالة ان يكون في محل الاجتهاد وما
يقوى للناظر في ذلك فان الامر فيه ليس ضربة لازم
وقد بينا ذلك في شرح هذا الكتاب ه واما
الشرط التاسع وهو ان لا يرسل عين ما اسنده
هو فهو قول الشفعويه وعندنا انه يقبل والذي يدل
على ذلك هو ما قد ثبت من ان الذي اوجب العمل على
روايته على عدالته وامانته وارساله عين لا يقدح في
ذلك فلم يمنع من قبول خبره واما الشرط العاشر
وهو ان لا يقف بالخبر على الصحابي غيره وقد رفعه هو
فقد حكي عن بعضهم والظاهر من قول الجمهور
انه ليس بشرط وعلى هذا الخلاف اذا ارسل الراوي

هو مرة واسنده اخرى ووقف الخبر تارة على بعض الصحابة
الصحابة [sic] لان الصحابي ربما يروي وربما يفتي فيروي
ما سمع ويفتي بما سمع فقبوله لا يقدح في روايته وجملة
القول ان الاسناد جائز والارسال جائز وكذلك
الوقف والرفع وكل من فعل ما يجوز له فانه لا يقدح
بذلك في عدالته واما الشرط الحادي عشر وهو
ان لا ينفرد بزيادة فقد اختلف اهل العلم في انها هل
تقبل ام لا فذهب بعضهم الى انها مقبولة على الاطلاق
وهو قول ابي عبدالله والحاكم واختاره امامنا المنصور
بالله عليه السلام وذهب اخرون الى المنع من قبولها
على الاطلاق وهو المحكي عن اصحاب الحديث وذهب قاضي
القضاة الى انها مقبولة اذا لم يغير اعراب اللفظ وذهب
ابو الحسين الى انها انما تقبل بشروط منها ان لا يكثر عدد
من لم يروها ومنها ان لا تكون مغيرة للفظ المزيد عليه
او اعرابه وان غيرت وكان راويها اضبط قبلت
وهذا هو الوجه والدليل على قبولها اذا اختصت
بالشرائط التي ذكرنا ان الراوي للزيادة ممن يجب قبول
خبره لاختصاصه بالعدالة والضبط ولا معارض
لروايته لان ترك من لم يرو الزيادة لروايتها يجوز ان

يكون لانه لم يسمعها او لانه نسيها بعد سماعها او غير ذلك
فوجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه
معه وانما قلنا لا يقبل اذا عرى عنها لين الرواة للخبر
بغير زيادة متى كانوا عددا لا يجوز ان يغفلوا عن
تلك الزيادة التي رواها الواحد وكان المجلس واحدا
كشف ذلك عن انهم انما لم يروها لانها لم تكن فيكون
الراوي قد سمعها من غير النبي صلى الله عليه وسلم فظن
انه سمعها منه وكذلك ان كانت الزيادة مغيرة للفظ
المزيد عليه او اعرابه مع اتحاد المجلس ولم يكن راويها
اضبط فانه لا يجب قبولها نحو قوله او نصف صاع من
بر وقوله او صاعا من بر وكل واحد من الراويين
قد روى ما ينفي رواية الاخر لان احدهما روى النصب
والاخر روى الجر فروايتهما متناقضة فان تفاضلا في
الضبط عمل على رواية الاضبط لان متى تعارض الروايتين
وكون كل واحد من الراويين ثقة يجب الرجوع
الى الترجيح وان تساويا في الضبط او اشتبه علينا
الامر في تفاضلهما فيه لم تكن رواية احدهما اولى من
الاخرى فيجب الرجوع الى ترجيح اخر ومثال الزيادة
التي لا تغير لفظ المزيد عليه ولا اعرابه ما روي من قوله

اوضاعا

اوضاعا من بر وما روي من قوله او صاعا من بر بين
اثنين فاما اذا خالف الراوي في لفظ الحديث حفاظ
اهل النقل فقد ذكر ذلك في جملة ما يرد له الحديث
وهو داخل في الزيادة وقد ذكرناه الان واعلم ان امامنا
المنصور بالله عليه السلام اوجب قبول الزيادة
على كل وجه وجعل تحسين الظن بالراوي معترضا
على جميع ما تقدم والله الهادي ٥ فصل فاما
اذا روى الراوي زيادة لم يروها هو مرة اخرى متقدمة
او متاخرة فانه ان اسند الروايتين الى مجلسين قبل
ذلك وكذلك اذا لم يعلم انه اسندهما الى مجلسين او
ولا الى مجلس واحد فانه يحمل على انهما كانا في مجلسين
وان علم انه اسندهما الى مجلس واحد وقد كان روى
الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة ورواه
مرة بالزيادة قال رضي الله عنه والاغلب انه سها في
اثبات الزيادة لان سهو الانسان مرة واحدة اغلب
واكثر من سهوه مرارا كثيرة فان قال قد كنت
انسيت هذه الزيادة والان ذكرتها قبلت الزيادة وحمل
امره على الاقل النادر لمكان قوله وكذلك كان

ان كان له كتاب يرجع وثما اليه وان كان انما
تلقاها منه واحتمل روايتها احرى وكانت الزيادة
بغير اعراب الكلام تعارضت الروايتان وان كانت
الزيادة لا تغير اللفظ فالاقرب ان تكون نسيها حين
لم يروها لان نسيان الضابط لما سمع عند تطاول
الزمان اكثر واغلب من روايته لما لم يسمعه توهما
منه انه سمعه فوجب قبول هذه الزيادة واذا روى
الحديث تارة مع الزيادة وتارة بغير الزيادة اسهاله
وقلة تحفظ سقطت عدالته وان كان في الخبر لفظ
لا يفيد الا التاكيد لم يجز للراوي اسقاطه لان النبي
صلى الله عليه وسلم ما ذكره الا لفايدة واغتمهم
المنصور بالله عليه السلام هاهنا على مثل ما حكينا
عنه انفا والاظهر عندنا فيهما مع الرجوع عن ذلك الى ما هو
يستند نظر المجتهد ويقوى على ظنه والله الهادي
واما الشرط الثاني عشر وهو ان لا يختلف في اسم
الراوي فقد قال بعضهم ان اختلافهم يقدح في
قبول خبره وهذا اخذ ما ينطق عنه عليه اسم المجهول
عند هولا وعندنا انه اذا كان له لقب يعرف به

قبل خبره

٩٧

قبل خبره وذلك نحو موسى بن عمرو بن حريث راوي حديث
نبيذ التمر منهم من قال زيد ومنهم من قال ابو زيد
وجه ما قلناه انه يمكن معرفة عدالته وضبطه
بدون معرفة اسمه لانهما انما يعرفان باختبار حال
الراوي ومعاشرته والجهالة او الشك فيه لا يقتضي
جهالة بعدالته وضبطه ٥ فصل وابلغ من ذلك
ان يقول حدثني رجل وهو ثقة فان ذلك في قبول
روايته لان عدالة الراوي عنه مستند عدالته فلم
يقدح فيها الجهل بالاسم ولا اللقب واما الفصل الثاني
وهو الكلام فيما يوجد فيه خبر الواحد وما يدفع
فيه فاعلم انه لا يجوز الاخذ باخبار الاحاد في مسايل
اصول الدين بل في كل مسألة قطعية وسوى كانت
مما تعم به البلوى اولا بان لا يكون علمنا بتكليف
في اخذ شقيها وكذلك فلا يجوز قبوله فيما ظهر
ظهورا توجب العادة ان ينقل حكمه نقلا ظاهرا واختلفوا
في انه هل يقبل في معارضة القياس وفيما ينتفي بالشبهة
وفي مخالفة الاصول مع نوع احتمال وفي المقادير ه

وابتدا النصب والكفايات فلينفرد لكل شي من
ذلك فصلا الفصل الاول خبر الواحد اذا ورد في
اصول الدين لا يوجب به الامر كذا خلافا للامامية
واصحاب الحديث والذي يدل على ذلك ان الواجب
في اصول الدين هو المصير الى العلم اليقين وخبر
الواحد لا يوصل الى ذلك الخلاف الثاني كل خبر جا
مجيا خاصا في شي مما يعم به البلوى عما برد خلافا
للامامية والكرخي وهذه المسالة قد مرت من
قبل ه الخلاف الثالث فيما اذا جا مجيا خاصا في
شي مما يعم به البلوى عملا نحو مس الذكر ووجوب
الغسل من غسل الميت فالمحكي عن عيسى بن ابان
وابي الحسن في جماعة الحنفية انه لا يقبل وذهب
الشافعي واصحاب الحديث الى انه يقبل وهو قول
ابي علي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين وهو
اختيارنا رضي الله عنه والذي يدل على ذلك ما قدمنا
من اجماع الصحابة على قبول خبر الواحد من غير تفصيل
بل قبلوا خبر الواحد في حكم المجوس وتوريث المراه

من دية زوجها وفي ان القاتل لا يرث وفي وجوب الغسل
لالتقا الختانين وغير ذلك وهو مما تعم به البلوى
عملا من غير مناكرة. الخلاف الرابع اذا ورد الخبر
بشي ظهر في الاصل والعادة جارية فيما ظهر هذا
الظهور ان ينقل على وجه يظهر فانه لا يقبل الخبر
الخاص فيه ويستوي في ذلك ما تعم به البلوى عملا
وما لا يعم وقال ابو علي يقبل مثاله الجهر ه
ببسم الله الرحمن الرحيم والذي يدل على الاول انه
صلى الله عليه وآله لو داوم على الجهر بالتسمية كمداومته
على الجهر بالفاتحة لوجب ان ينقل كنقل الجهر
بالفاتحة ومعلوم ان ذلك لم ينقل على هذا الوجه فيثبت
انه لم يكن كذلك وانما قلنا ما قلنا لانهما حادثتان حدثتا
في وقت واحد او وقتين متقاربين والداعي الى نقل
احدهما كالداعي الى نقل الاخر قال رضي الله عنه واصحابنا
وان كانوا قائلين بان ما هذا حاله يجب ان ينقل نقلا
مشهورا فليسوا مسلمين للخصم ان الجهر بالتسمية
من هذا القبيل لانهم يقولون بان النبي صلى الله عليه وسلم

وان داوم على الجهر بالتسمية كما داومه على الجهر
بالفاتحة لانهما لم يظهرا على حد واحد لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان اما الجهر بالتسمية في حال
رهج المسلمين بالتكبير خلفه فلا يسمعها الا النادر
منهم **الخلاف الخامس** في الخبر اذا خالف قياس
الاصول هل يقبل ويترك القياس ام لا فعند الشافعي
ان الاخذ بالخبر اولى وهو قول ابي الحسن وقال عيسى بن
ابان ان كان راوي الحديث ضابطا عالما غير متساهل
فيما يرويه وجب قبول خبره وان كان بخلاف ذلك فهو
موضع اجتهاد وذكر ان في الصحابة من رد حديث
ابي هريرة بالاجتهاد وذكر ابو الحسين في ذلك تفصيلا
محصوله يرجع الى ان الخلاف بين العلما انما وقع في القياس
الذي يكون الحكم في اصله ثابتا بدليل مقطوع به وتكون
علته مستنبطة او ثابتة بنص غير مقطوع به وورد
خبر الواحد بخلافه دون ما ليس كذلك وان كان الاصوليون
ذكروا الخلاف فيه مطلقا قال رضي الله عنه والذي
يدل على ان الخبر في ذلك اولى من القياس اجماع الصحابة

على ترك

على ترك العمل بالقياس اذا وجدوا نصا من النبي صلى
الله عليه وسلم وذلك ترك عمر رايه في الجنين
وفي تفضيل الاصابع وغير ذلك ولم ينكر عليه
احد ولقائل ان يقول متى كان ذلك موضعا للاجتهاد
فيه مسرح لم يحسن النكير ولم يعد اجماعا
واستدل رضي الله عنه بحديث معاذ وفيه
ترتيب القياس على السنة فان قيل فقد تركوا
الخبر للقياس ولهذا قال ابن عباس لما روى
له ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا
استيقظ احدكم من نومه الخبر قال واما نصنع
بمهراسنا وهو حجر عظيم يتوضون منه فقال
ابو هريرة يا ابن اخي اذا حدثتك عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له الامثال قيل قد
اجيب عنه بان ابن عباس لم يرده للقياس بل لانه
لا يمكن العمل به اذ لا يمكن المتوضي قلب المهراس
على يديه **الخلاف السادس** قال رضي الله عنه
اذا ورد خبر الواحد على خلاف الاصول التي هي الكتاب
والسنة المقررة فانه لا يقبل لما قدمنا من اجماع الصحابة
على رد ما هذا حاله كما فعله عمر في حديث فاطمة

بنت قيس وما ورد بخلاف قياس الاصول فانه
يقبل كما قدمنا ويبقى الخلاف بين هاتين القائلين
بهاتين المسالتين بعد ذلك في اعيان المسائل
قال ابو الحسين وابو عبد الله فيما ورد
بخلاف الاصول كخبر القرعة وخبر المصراة وما
ورد بخلاف قياس الاصول فهو كخبر نبيذ التمر
التمر والقهقهة وعند الشافعي جميع ذلك ۝
بخلاف قياس الاصول وهي مقبولة ووجه الفرق
لابي عبد الله انما ورد ونفس ما تضمنه الخبر
في الاصول بخلافه فهو مخالف للاصول كخبر
القرعة فانه نقل للحرية فاجمعوا انه لا يجوز ۝
وخلافه قياس الاصول فهو ما ورد به النص
ولم يوجد خلافه بعينه في الاصول ولكن نظاير
توجبه كنبيذ التمر ليس في الاصول وما يفهم
نصه على نبيذ الزبيب وكذلك القهقهة ۝
نقيسها المخالف على ساير الاحداث في الصلوة
فعلى هذه الطريقة يجري الخلاف في اعيان
الاخبار ۝ واعلم ان امامنا المنصور
بالله عليه السلام قضى بقبول الخبر متى وافق

الاصول او خالفها وتاول رد عمر حديث فاطمة
بنت قيس على تهمة عرضت في شانها ونحن نقول هذه
المسالة محتملة السوق محتملة الذوق وبالله
التوفيق ليس يخلو هذا الخبر اما ان يتناول نسخ
الكتاب والسنة او تخصيص عموماتهما العلمية
او رفع حكم النظاير والاشباه من ذلك والاول
باطل بالاتفاق اذ لا احد يجوز نسخ الكتاب والسنة
باخبار الاحاد الا من لا يلتفت الى قوله من اهل الظاهر
وهم محجوجون والثاني باطل ايضا بما قدمناه في باب
العموم والخصوص والثالث جاير بما قدمناه ايضا
والرابع هو قياس الاصول ومع هذا التفصيل تزول
كل شبهة فليت شعري من اين جا الخلاف وهذا
بما لا يحتمل له اصلا لكنها دارت القصة والله الهادي ۝
الخلاف السابع في خبر الواحد اذا ورد فيما
ينتفي بالشبهة كالحدود هل يقبل ام لا فذهب ابو الحسن
الى انه لا يقبل وهو قول ابي عبد الله اولا ثم رجع
عنه وقال انه يقبل وذلك هو قول ابي يوسف نص عليه
في الرجوع عن الشهادات وهو ظاهر قول الشافعي

والذي يدل على انه يقبل انه يجوز العمل في هذا الباب
على الظن ان بعض ذلك يثبت بشهادة الاثنين كحد
السارق والقاذف وبعضه يثبت بشهادة الاربعة
كحد الزاني ولا شك انه قد يحصل العلم بشهادة هو
الشهود وانما يحصل به الظن ٥ المسألة الثامن
في خبر الواحد اذا ورد في المقادير كابتداء النصب والكفارات
هل يقبل ام لا فعند ابي الحسن وابي عبد الله لا يقبل وعند
الشافعي يقبل وهو قول القاضي والذي يدل عليه اجماع
الصحابة على ذلك نحو ما فعله عمر في دية الاصابع وديه
الجنين وغير ذلك ولم يكن بينهم مناكرة في ذلك فكان
اجماعا واجماعهم حجة ٥ واما الفصل الثالث
وهو الكلام في كيفية النقل وطريق رواية الحديث
والرواية بحسب سماع الراوي والكلام في معنى
اسم الصحابي وما يتصل بذلك فالكلام منه يقع في
اربعة مواضع احدها الكلام في كيفية ه
النقل وثانيها الكلام في طريق رواية الراوي
وثالثها الكلام في الرواية بحسب سماع الراوي
ورابعها الكلام في بيان معنى اسم الصحابي وما يبنى

على ذلك

على ذلك من مسائل الباب ٥ اما الموضع الاول فقد اختلفوا
في انه هل يجوز رواية الحديث بالمعنى ام لا فذهب الجمهور
الى جواز ذلك وهو اختيار امامينا الناطق بالحق والمنصور
بالله عليهما السلام وذهب قوم الى المنع وهم بعض
اهل الظاهر وبعض اصحاب الحديث وذهب القاضي الى
انه ان كان الراوي ضابطا عارفا بمعناه جاز والا وجب
نقله بلفظه كذا حكاه رضي الله عنه والشيخ هو مقرر كما
ترى وحكى ابو عبد الله الجرجاني عن الحنفية انه ان كان ٥
للحديث معنى واحدا جاز نقله بالمعنى وان كان له معنيان
وجب نقله بلفظه وهكذا حكاه السيد ابو طالب عليه
السلام عنهم قال رضي الله عنه والصحيح ان تفصيل
القول في ذلك فيقال ان الراوي اذا روى الحديث بلفظ
غير لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فاما ان يستبد مستبد لفظ
النبي صلى الله عليه ام لا فان لم يستبد مستبد بل زاد او نقص
او كان اوضح منه او اخفى فانه لا يجوز لانه زاد على
كلامه عليه السلام كذبه وما نقص فانه اما ان يبني

عن رفع حكم قد اسه فلا يجوز قوله او يكون فيه
كتمان لحكم قد اسه والكذب والكتمان محظوران
ولا يجوز العدول الى لفظ اظهر من لفظه عليه السلام
ولا اخفى لانه لا ينبغي ان تتعلق المصلحة باللفظ الذي
ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا كان او خفيا فان
شذ اللفظ مشتبه لفظ النبي صلى الله عليه فان اشتبهت
المعاني فيه حتى يكون موضع اجتهاد لم يجز ذلك لانه
لا ينبغي ان يكون لو نقل لفظ النبي صلى الله عليه الى غيره
ان يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده وان لم يشتبه
المعاني فيه نحو جلس وقعد جاز ذكر هذا التفصيل
ابو الحسين البصري وذكر انه مذهب ابو الحسن
الحسن البصري وابي حنيفة والشافعي قال رضي الله
عنه وانما قلنا ان هذا القسم الاخير يجوز روايته بالمعنى
لانه ان وجب نقل الحديث لاجل اللفظ فقط فمع الاجماع
وان وجب لاجل اللفظ والمعنى وجب تلاوة اللفظ
ولا دليل يدل على ذلك واعلم ان الصحيح
عندنا في ذلك ما يختاره الجمهور ويعتمده الامامان

عليهما

عليهما السلام ولا يخالف هذا التفصيل الا بالجلاء والخفا
وهذا مما لا تكليف علينا فيه ولا يجوز مصلحته او
مفسدته اذ لا دليل يدل على مراعاة ذلك عقلا ولا
شرعا قال امامنا المنصور بالله عليه السلام وقوله
رحمه الله ان المصلحة لا ينبغي تعلقها بالظاهر والغامض
لا يلزم لانا نقول لو علم الله ذلك لتعبدنا بتلاوة لفظ
الخبر كالقران ولفظ الاذان والتشهد وكلامه
عليه السلام ظاهر في ذلك فاما رواية ابي الحسين ما
فصله عن ابي حنيفة والشافعي فبعيد والمحكي
خلاف ذلك ٥ واما الموضع الثاني وهو الكلام
في طريق رواية الحديث فقد ذكر رضي الله عنه
ان للراوي احوالا منها ان يعلم انه قراه على شيخه
او حدثه به ويذكر الفاظ قراءته ووقت ذلك ولا
شبهة في جواز روايته وكذلك اذا علم انه قرى
جميع ما في الكتاب او حدثه به الراوي وان لم يذكر
الفاظ القراءة ولا وقت القراءة الا انه عالم في الحال بانه

قرا جميع ما في الكتاب او حدثه به الراوي سمعه ممن
حدثه ومنها ان يعلم انه ما سمع ما في الكتاب او يظن
ذلك او يجوز سماعه ونفيه على سوا وفي ذلك كله
لا يجوز ان يحدث به ولا يوخذ بروايته ومنها الا يذكر
سماعه لما في الكتاب ولا قراته له ولكنه يغلب على
ظنه سماعه له وقراته لما يراه من خطه فهذا هو الذي
ينبغي ان يصرف الخلاف اليه فعند ابي حنيفة انه لا
يجوز له ان يرويه ولا يجوز العمل على روايته لانه لا
يجوز ان يقول حدثني فلان وهو لا يعلم انه حدثه اذا
كان ذلك حكما عليه بانه حدثه كما لا يجوز مثل
في الشهادة وهو اختيار الامام ابي طالب عليه السلام
وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي يجوز له الرواية
ويجوز العمل عليها لان الصحابة كانت تعمل على
كتب النبي صلى الله عليه وسلم كعملها على كتاب
عمرو بن حزم من غير ان يرويه لها راو بل عملوا عليه
لاجل الخط وانه منسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم
فاذا ثبت انها عملت عليه من غير رواية جاز ان

يروي الانسان من كتابه اذا غلب على ظنه سماعه ويكون
له اجازة به اخبارا عن ظنه ويجوز العمل والقايل ان
يقول ان كتاب النبي صلى الله عليه وسلم مضبوطون
معدودون ككاتبي امير المومنين وعثمن بن عفان
وغيرهما وبعد ان لا يتحقق الكاتب منهم ما من
يوم املي عليه صلى الله عليه فاذا قال هذا خطي املاه
علي عليه السلام كان رواية كافية والاظهر عندنا
حوله العمل دون الرواية لانها خبر وهي مشبهة بالاعتقاد
فلم تجر على الظن بخلاف العمل الذي مبناه الظن والله
الهادي ۞ واما الموضع الثالث وهو الكلام
في الرواية بحسب سماع الراوي فقد ذكر رحمه الله تعالى
في الكتاب انه اذا قال الراوي حدثني فلان او اخبرني فلان
او سمعت فلانا فقد حدث بذكر من سمعه فلمن سمعه
ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت منه واذا قريت
على انسان الاحاديث ثم قال عند الفراغ من القراة ۞
الامر كما قرى علي او قال قد سمعت ما قرى علي فانه
يكون بهذا القول محدثا على الجملة فلمن سمع القراة عليه

وسمع الشيخ يقول ذلك ان يقول حدثني او اخبرني او
سمعت من فلان وقال بعضهم ليس له ذلك بل يقول
قرات على فلان فاقر به وهذا لا وجه له الا ترى انه لا
فرق في جواز الشهادة على الشيخ بين ان ينطق البايع
عند الشاهد بلفظ البيع وبين ان يقرى عليه كتاب
البيع فيقول له الامر كما قرى علي او قد سمعت
ما قري علي فاما اذا اقري على الشيخ فلم ينكر ولم يقل
الامر كما قري علي او قد سمعت ما قري علي فللسامعين
ان يعملوا على تلك الاحاديث لان تركه النكير يدل
على سماع تلك الاحاديث وليس لمن سمع ان يقول
حدثني او اخبرني او سمعت لان الشيخ لم يلفظ بشي
سمعه منه ولا بفعل التحدث والاخبار فان قيل
امساكه من النكير يجري مجرى اباحته ان يحدث
عنه قيل لو اباح لهم ان يحدثوا عنه لم يجز لان الكذب
لا يصير مباحا باباحته وله ان يقول قرات على فلان
او قري عليه وانا اسمع فاما المناوله فهي ان يشير
الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث
فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون ذلك

محدثا به

محدثا به سمعه ويجوز لذلك الغير ان يروي عنه
١٠٤ فيقول اخبرني فلان او حدثني فلان وسوى قال
اروه عني او لم يقل ذلك فاما اذا قال احدث عني ما في
هذا الجزء ولم يقل سمعته فانه لا يكون محدثا له
وانما اجاز له التحدث به كاذبا واذا سمع الشيخ نسخة
من كتاب مشهور لم يجز ان يشير الى غير تلك النسخة
من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من
الكتاب الواحد قد يختلف الا ان يعلم ان النسختين
متفقتان واما الكتابة فهو ان يكتب الشيخ الى غيره انه سمع
الكتاب الفلاني او النسخة الفلانية فان اضطر المكتوب
اليه انه خطه جاز ان يروي عنه وان لم يضطر الى ذلك
لكنه ظنه جاز ان يروي بحسب ظنه وهذا منه
رضي الله عنه كالنص فيما كان صحح الكلام فيه
في الموضع الاول عندنا انما كنا نضيده قال رضي الله
عنه واما الاجازة فهي ان يقول الانسان لغيره قد اجزت لك
ان تروي عني ما صح لك من احاديثي واصحاب الحديث يجيزون
ذلك ويسوغون لمن اجيز له ان يقول اخبرني فلان ولا

يجيزون له ان يقول حدثني فلان قال والذي قوله
قد اجزت لك ان تروي ما صح عندي من احاديثي
يجري في العادة مجرى قوله ما صح عندي من احاديثي
قد سمعته فاروه عني واعلم ان ظاهر الاجازة هو
اباحة الشيخ التحدث عنه والاخبار عنه من غير
ان يخبره او يحدثه وهو اباحة الكذب وليس له ذلك
فان ثبت ان قوله قد اجزت لك ان تروي عني اقرار
من جهة العادة انه سمع ما صح عنه فحكمه حكم المناولة
واما الموضع الرابع وهو الكلام في معنى اسم
الصحابي وما يبنى على ذلك من مسايل الباب ٥ ٥
فصل اما اسم الصحابي فهو يتضمن ثلثة فصول
احدها الكلام في فايدة الاسم وثانيها الكلام في
الطريق الى ثبوت معناه وثالثها الكلام في فوايد
قول الصحابي باعتبار كونه صحابيا ٥ اما الفصل
الاول فقد ذكر في الكتاب انه متى قيل فلان
صحابي افاد من طالت مجالسته للنبي صلى الله
عليه وسلم على جهة الاتباع له دون من لقيه مرة او

مرتين

١٠٥

مرتين وعند بعضهم كل من لقيه واستدل
لصحة القول الاول بانه لا يسبق الى الافهام من
قولنا صحابي الا ما ذكرناه فوجب حمله عليه دون
ما سواه ولهذا لا يسمى الا كل من راه من الوافدين عليه
ولم يطل المكث عليه معه بانه من الصحابة وانما
اشترطنا ان يمكث معه لاتباعه لان من طالت مجالسته
العالم ولم يقصد اتباعه لم يوصف انه من اتباعه ٥
اصحابه ٥ واما الفصل الثاني وهو الكلام في
الطريق الى ثبوت معناه فالطريق الى كونه صحابيا
وجهان احدهما يقتضي العلم وهو تواتر الخبر بالصحبة
كالعشرة والاخر يقتضي الظن وهو اخبار الثقة
بذلك اما هو واما غيره وقد منع بعضهم من قبول
خبره بانه صحابي والوجه في ذلك ان عدالته مستند
القبول فسوا اخبر بما يخصه او بما يتعداه ٥ واما
الفصل الثالث وهو الكلام في فوايد قول
الصحابي باعتبار الصحبة فوجوه منها الفرق بين ما
يكون مرفوعا او موقوفا واقل ما في ذلك غالب الظن

ومنها فضل الصحابة الذي يقوى معه الظن لصدق
الروايه ومنها اختلاف اهل العلم في ان الصحابي
اذا علم عمل خلاف ما روى او عمل على احد المحتملين
ومنها معرفة التاريخ ومنها ان ذلك مما يصح ان تميز
به بعض الصحابة عن بعض التابعين ومنها ان ٥
الصحابي يجب ان يحكم بحكم عينه اذ قال امرنا بكذا
او من السنة كذا او نحو ذلك وهي تسع خواص
الخاصة الاولى اذا قال الصحابي امرنا بكذا
فعند الشافعي وابي عبد الله والقاضي يحمل
على ان الامر هو الرسول صلى الله عليه وعند
ابي الحسن وجماعة من الحنفية انه لا يحمل على ذلك
لانه ليس بالظاهر بل يجوز ان يكون الامر غيره صلى الله
عليه وحمل على ذلك كقول الراوي امر بلال ان يشفع
الاذان ويوتر الاقامه والدليل على القول الاول
ان من الزم طاعة رئيس فانه اذا قال امرنا بكذا وكذا
فانه يفهم منه من يلتزم بطاعته ويوثر امره الا
ترى ان الرجل من اوليا السلطان اذا قال في دار ٥

السلطان

٦

السلطان امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم منه ان
السلطان الذي يلتزم طاعته هو الذي امره ونهيه
فعرض الصحابي ان تعلمنا شرعا ويفيد نا حكما
فيجب حمل ذلك على من يصدر عنه الشرع دون
الائمه والولاه ولان الصحابه كانوا يوردون ذلك
احتجاجا من بعضهم على بعض في اثبات الاحكام
الشرعيه فلو حمل على من دونه عليه السلام لكانوا
قد اجمعوا على الخطاء واعلم ان الاولى التفصيل في
ذلك فان كان الصحابي من الاكابر كالعشره ومن
يدنوا منهم فذلك كما ذكره رحمه الله تعالى وان كان
ممن يحط عن مرتبتهم كثيرا فقد يجوز ان يسند
ذلك الى من يقتدي هو به من اكابر الصحابه ولا سيما
وغير ممتنع ان يرا وجوب ذلك وان كان خطا كما قد
ذهب اليه بعض اهل العلم اعني كون ما يقوله الاربعه
او بعضهم حجه ٥ الخاصة الثانيه اذا
قال الصحابي اوجب علينا كذا او ابيح فانه يفهم منه

ان الموجب المرجح الخاطر رسول الله صلى الله عليه واله
لان هذه الاحكام لا تصدر الا عنه عليه السلام وشرط
المنصور بالله عليه السلام ان لا يكون للاجتهاد في ذلك
مسرح ومجال لتجويز ان يرى الوجوب بما يحتمله مخالفه
بطريق الاجتهاد ﻩ الخامسة الثالثة اذا قال
الصحابي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذى
ففيه ثلاثة اقاويل منهم من قال يحمل على السماع
وبه قال القاضي ومنهم من حمله على السماع منه
او ممن سمع منه ومنهم من حمله على انه سمع
ذلك من النبي صلى الله عليه او ثبت ذلك عنه بدليل
وقال رضي الله عنه يحمل على انه سمعه عنه او ثبت له
بنقل متواتر لان ظاهر قوله امر يقتضي القطع ولا
يتم الا بما قلناه وعند المنصور بالله عليه السلام
انه يجوز ان يقول ذلك لسماعه له عن النبي صلى
الله عليه وسلم او لرواية من يثق به وهذا اجرى
على الاصول كما نرى والله الهادي ﻩ الخامسة
الرابعة اذا قال الصحابي عن رسول الله صلى

الله

١٠٧

الله عليه وسلم بخبر مبهم فقد قال القاضي
يحمل على السماع وقال السيد الامام ابو طالب يحتمل
الارسال واختاره المنصور بالله عليه السلام ﻩ
وصححه شيخنا رضي الله عنه في الكتاب واستدل
عليه انه يحتمل السماع والارسال معا ولذلك لو
فسر قوله هذا باني سمعته انا لجاز او قال رواه
لي فلان عنه لجاز ﻩ الخامسة الخامسة اذا قال
الصحابي ان من السنة كذى حمل على سنة الرسول
صلى الله عليه وقال ابو الحسن لا يحمل حتى يبين
لانهم يطلقون ذلك في سنة الخلفا وذلك نحو ما روي
عن ابن عباس انه قال من السنة ان لا يصلي بتيمم
واحد اكثر من الا مكتوبة واحدة وتاملتها والذي يدل
على ما قلناه ان نسبة ذلك الى غير الرسول عليه السلام
يقتضي اجماع الصحابة على الخلفا لانهم كانوا يروون دون
ذلك على وجه الاحتجاج والمفهوم من اطلاق لفظ
الطاعة والتقوى والمعصية طاعة الله وتقواه
ومعصيته والاقرب عندنا الاعتبار الذي اعتمدناه

في الخاصة الاولى الخاصة السادسة اذا قال
الصحابي كنا نفعل كذا فالظاهر منه انه قصد
ان يعلمنا بهذا الكلام حكما ويفيدنا شرعا ولا
يكون كذلك الا وقد كانوا يفعلونه على عهد النبي
صلى الله عليه وسلم على وجه يظهر له فلا ينكره ولهذا
كان الظاهر من قول الراوي كانوا يفعلون كذا
وكذا ان جماعة الامة كانوا يفعلون كذلك
او يفعل البعض ولا ينكر البعض او على عهده
عليه السلام فلا ينكر كقول عايشة كانوا
لا يقطعون اليد في الشيء التافه قال المنصور بالله
عليه السلام ان هذا كما يحتمل زمان النبي صلى
الله عليه وسلم يحتمل زمان الصحابة الجماعة
بعده فاذا لا فرق بين كنا نفعل وكانوا يفعلون
والاحتمال ظاهر في الوجهين فلا وجه لقصره على
احدهما الخاصة السابعة اذا ذكر الصحابي
مذهبا لا يعلم الا بالتوقيف كالمقدرات والحدود
والابدال فقد ذهب جماعة من اصحاب ابي حنيفة الى
انه يحمل على التوقيف وذكر ابو الحسن منهم انه ان
كان من اهل الاجتهاد لا يحمل على التوقيف كحديث

عقلا في الحيض

١٠٨

عقلا في الحيض يوم وليلة وان لم يكن من اهل الاجتهاد حمل على
التوقيف كحديث انس ست او سبع في الحيض قال الامام
ابو طالب عليه السلام والقاضي ان كان لما قاله وجه في
الاجتهاد صحيح او فاسد لم يحمل على التوقيف والا حمل
عليه وهو قول ابي الحسن الكرخي وهو اختياره رضي
الله عنه وفصل شيخنا العالم ان الراوي للمذهب لا يخلو
اما ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون من اهل
الاجتهاد فان لم يكن من اهل الاجتهاد فلا يخلو المذهب
الذي ذكره اما ان يكون للاجتهاد فيه مسرح او لا يكون
للاجتهاد فيه مسرح فان كان للاجتهاد فيه مسرح
لم يجب حمله على التوقيف لانه يجوز ان يكون افتاه به بعض
اهل الاجتهاد من الصحابة وان لم يكن للاجتهاد فيه
مسرح وجب حمله على التوقيف منه صلى الله عليه وسلم
لانا لو لم نحمله على ذلك لكان تشهيا وتخمينا منه او ممن
افتاه وذلك سوء ظن بالصحابة وان كان من اهل
الاجتهاد فلا يخلو المذهب الذي ذكره اما ان يكون
للاجتهاد فيه مسرح او لا يكون له فيه مسرح فان كان
للاجتهاد فيه مسرح لم يجب حمله على التوقيف لانه
يجوز ان يكون قال ذلك عن اجتهاد وان لم يكن للاجتهاد

فيه مخصص حتى وجب حمله على التوقيف لمثل ما ذكرناه واما
الفصل الرابع وهو الكلام في تعارض الاخبار
وترجيح بعضها على بعض فصل اما التعارض
فقد ذكر في الكتاب باب الخبرين المتعارضين اما
ان يكونا معلومين او غير معلومين او احدهما معلوما
والاخر غير معلوم فان كانا معلومين فاما ان يكونا
عامين من كل وجه او كل واحد منهما خاصا من وجه
عاما من وجه فان كان احدهما عاما والاخر خاصا
قضي بالخاص على العام وان كانا خاصين على الاطلاق
او عامين على الاطلاق وعرف التاريخ بينهما قضي بنسخ
المتاخر منهما لما قبله وان لم يعرف التاريخ فان
امكن التخيير بينهما فيهما فعل ذلك وان لم يمكن
التخيير بينهما او امكن لكن الامة منعت منه حكمنا
بان التعبد فيهما بالنسخ عند من عرف التاريخ بذلك
وان التعبد علينا هو بالرجوع الى مقتضى العقل لانه
ليس احدهما اولى من الاخر ولا يجوز ترجيح احدهما
على الاخر بما يرجع الى اسناده لان الترجيح بذلك يقتضي
قوة الظن لثبوت الخبر وانما يقتضي التعبد والتعبد
عند التعارض قد يدخل الظن في شرايطه وان كان كل

واحد

واحد منهما خاصا من وجه عاما من وجه فليس تخصيص
احدهما بالاخر اولى من العكس ويجوز ان يرجح كون
احدهما مخصصا للاخر بما يرجع الى الحكم من كونه
محظورا او غير ذلك ومثال ذلك قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف وقوله تعالى والذين هم
لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
فانهم غير ملومين وان كان احد الخبرين معلوما والاخر
مظنونا وكان احدهما خاصا فانه يتعين به التخصيص
معلوما كان الخاص او مظنونا هذا في باب الاعمال دون
ما يتعلق بالاعتقادات وان لم يكن احدهما خاصا
حكم بالمعلوم لانه لا يجوز اطراحه الى المظنون وان كانا
مظنونين قضي بالخاص منهما ان كان فيهما خاص وان لم يكن
رجح احدهما على الاخر وعمل على الارجح فصل في
الترجيح قال رضي الله عنه اعلم ان الخبرين اذا تعارضا
وكانا وجب الرجوع الى الترجيح بالاتفاق ووجهه انه
متى كانا امارتين مؤديتين الى الظن والعمل بالظن الاقوى
اولى وجب الرجوع الى تقوية الظن لثبوت احدهما بوجوه
الترجيح ووجوه الترجيح ضربان احدهما متفق على الترجيح
به والاخر مختلف فيه فالاول ان يكون احدهما اشد ورعا

وتحفظا في الروايه واكثر ضبطا وحفظا لما سمعه واعلم
بحال ما يرويه وافقه متى كانت الروايه بالمعنى وانما وجب
الترجيح بذلك لانه متى كان شديد الورع والتحفظ في
الروايه كان الكذب والتساهل مع ذلك ابعد فالظن
لصدق الروايه اقوى وكذلك متى كان اضبط وافقه
متى كانت الروايه بالمعنى فاما روايه اللفظ فالفقيه وغيره
سوا ونحو ان يكون احد الخبرين مطابقا لقياس الاصول دون
الاخر او يعضده بعض الظواهر الى غير ذلك واما المختلف
فيه فنحو ان احدهما يرجع الى سند الخبر والاخر الى متنه
وجمله القول انها عشره انماط النمط الاول اختلفوا اهل
العلم في الترجيح بزياده العدد في الرواه فعند الاكثر انه
يرجح به واليه ذهب الشافعي وابو الحسن وعند بعضهم
لا يرجح به والذي يدل على الاول ان احد الخبرين اذا يبهر
على صاحبه بقوم ينفرد بها وكثره العدد فوق من الرواه
اذ بلغوا حدا من الكثره ونفي العلم بخبرهم فكل ما قارب
تلك الكثره قوي الظن بصدقهم ولين السهو والغفله
مع الكثره اقل وكذلك الكذب ولين الصحابه كانوا
يحتاطون بزياده العدد كما فعله ابو بكر في حديث الجده
وعمر في الاستيذان النمط الثاني اذا عمل اكثر

الصحابه

الصحابه بخبر وعابوا على الاقل فانه يرجح بذلك وهو
قول ابي الحسن وابن ابان وقال بعضهم لا يرجح به
واختار القاضي في العمد الاول وفي الشرح الثاني وجه
القول الاول ان عمل الاكثر بالخبر يقوي الظن لصحته
ولا شك ان العمل على الظن الاقوى اولى يوضحه ان
التابعين عملوا على حديث ابي سعيد الخدري
وعباده بن الصامت في تحريم التفاضل ولم يعملوا على
حديث ابن عباس لهذه العله لان عبيده السلماني
قال لامير المومنين عليه السلام رايك في الجماعه احب
الينا من رايك وحدك ولم يظهر نكير عليه
النمط الثالث خبر الاعلم بغير ما يروي لا يرجح
به عند اكثر الفقها وعند عيسى انه يرجح به والدليل
على القول الاول ان كونه اعلم بغير ما يرويه لا تعلق له
بروايته فلا يوجب ترجيحا فيها النمط الرابع
اذا كان احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا قال رضي
الله عنه فهما سوى وقال عيسى المرسل اولى وقال
بعضهم المسند اولى واستدل في الكتاب لاستوائهما
بان كل واحد منهما مقبول ولا مزيه لاحدهما على الاخر

فلا يجوز الترجيح والصحيح ان الحديث فيما بعد التابعين
الى زماننا هذا مقبول وزد او كان المسند معلوما ورجا
له غير معلومين معروفين ولا ملتبسي العدالة والضبط
فان المسند اولى بلا مرية لان المرسل حيث ارسل لابد
له من سند اذا لم يشاهد رسول الله صلى الله عليه
ولا سمع عنه لكن يتطرق الى المرسل من السهو
والذهول عن حال من يروي عنه ما لا يتطرق
الى المسند الذي قد ابدى صحته فكان اولى
بحسن الظن بمن ارسل وان كان يوجب قبول
روايته الا ان الظن في المسند صار اقوى لما ذكرنا
فكان ارجح لا سيما والعلماء مجمعون على قبول
المسند ومختلفون في المرسل والظن يتقوى ه
لاكثر من هذه الوجوه ه النمط الخامس
اذا كان احد الروايتين حرا والاخر عبدا او
كان احدهما ذكرا والاخر انثى قال رضي الله عنه
فلا يترجح خبر الحر على العبد ولا الذكر على الانثى
وقال بعضهم يرجح خبر الحر وذكر محمد بن الحسن في

كتاب

كتاب الاستحسان انه ان اخبر عبد وحر لا يرجح
خبر الحر على العبد وان اخبر حران وعبد ان
يرجح خبر الحرين لانه يوجب قطع الحكم
وجه القول الاول ان الحرية والذكورية لا يعتبران
في الاحاديث ولا يؤثران في قوة الظن وكل ما هذا سبيله
فلا يجوز الترجيح به وعندنا ان خبر الرجل اولى
بالقبول من خبر المراة والوجه فيه ما يرجع الى
الضبط ورصانة الذهن وقد نبه الله تعالى على
ذلك حيث اقام شهادة امراتين بشهادة رجل
ولا يقال ان باب الشهادة غير باب الاخبار لان الله تعالى
نبه على وجه المصلحة بالضبط فقال ان تضل احداهما
فتذكر احداهما الاخرى ولا شك ان الضبط والعدالة
مستند قبول الرواية ه النمط السادس اذا ورد
خبران في احدهما اختلال في اللفظ او في المعنى والاخر
سليم من ذلك فهو اولى بالقبول من الاول لان الظن لصحته
اقوى لبعده عن الخطا والسهو بخلاف الاول ه النمط

السابع اذا ورد خبران احدهما يثبت حدا والاخر
يدرؤه ففيه ثلاثة اقاويل قال عيسى الذي يدرا
اولى وقال القاضي فيما حكاه عنه الحاكم المثبت
اولى واليه مال المنصور بالله عليه السلام ومنهم
من قال هما سوى وحكاه ابو الحسين عن القاضي
وقال السيد عليه السلام ان المسقط اذا كان
منفيا فالمثبت اولى وان افاد حكما يتعلق بالشرعي
فلا ترجيح واكثر ما في الباب انهما سوى وجه القول
الاول ان الحد يسقط بالشبهة وتعارض البينتين
يوجب اسقاطه فتعارض الخبرين ويكون ذلك
كالشبهة وقد اعترض ذلك بان الحد انما يسقط عن
الاعيان بالشبهة فاما اثباته في الجملة فمفارق لاثباته
واسقاطه بالشبهات في الاعيان والاشخاص قال رضي
الله عنه ويمكن ان يجاب عنه بان تعارض البينتين
في الحدود اذا كان شبهة في اسقاطه عن الاعيان
مع ثبوته في اصل الشريعة فانه يجب اسقاطه في الجملة اذا

تعارض فيه خبران ولم يتقدم لمخالفه ثبوت اولى ه
واعترض ذلك امامنا المنصور بالله عليه السلام بان
الدرء في اصل اللغة انما يكون للواقع لا محالة لولا الدرء
فاما يراخي وتوقعه فلا يسمى في اللغة درأ الا على وجه
المجاز واثبات الحد في الجملة حكم شرعي وليس له وقوع
على شخص معين فيقال انما يجب درؤه او لا يجب ه ه
الثامن اذا اقتضى احد الخبرين اثبات
عتاق والاخر نفيه فهما سوى عند القاضي والحاكم
وجماعة من العلماء وقال ابو الحسين المثبت للعتاق
اولى وهو قول جماعة من الحنفية والذي يدل على
الاول ان اثبات العتاق ونفيه حكمان شرعيان لان
الرق مستفاد من جهة الشرع وكذلك الحرية اذا كانت
ثابتة بعد الرق وهي العتاق والذي يمكن ان يرجح
به العتاق على الرق هو ان الخبر المثبت للعتاق يغلب
كالشهود عليه او ان يقال انه اذا وقع لا يفسخ
ولا يبطله من الاسباب ما يبطل الرق وكلاهما فاسد

لان شهود العتق انما قبلوا لانهم شهدوا بامر طارئ
متجدد فكانت شهادتهم اولى كما ان شهادة من
شهد بالبراءة من الدين اولى من شهادة من يشهد
بثبوته لما ذكرنا وليس كذلك في الخبرين فانهما
لا يقتضيان اثبات الحرية والرق لشخص معين حتى
يكون العتاق هو الطارئ في حقه بل انما يقتضيان
ذلك على الجملة لغير معين وكذلك فانه انما
لا ينفسخ ولا يعترضه ما يبطله ولا يزول بعد ثبوته
متى يثبت لشخص معين وذلك بعد تقرر ثبوته
في الشرع على الجملة فمن اين ان ذلك وجه ترجيح
في الصورة الاولى من غير وجه رابط بينهما النمط
الناسخ اذا اقتضى احد الخبرين حظرا والاخر اباحة
فقد اختلف اهل العلم في انه هل يجوز ان لا يكون لاحدهما
حكم باق في العقل ام لا فذهب بعضهم الى ان ذلك
يجوز ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من قال بانه متى لم
يكن لاحدهما حكم باق فانهما يعطلان كانهما لم يردا ويعمل

في الحادثة

في الحادثة على ما يقتضيه العقل متى لم يوجد دليل
شرعي يدل على الحادثة سوى الخبرين وهو مذهب
ابي هاشم وعيسى والقاضي وهو كما ترى لا يلائم
ما تقدم الا ان يقال ان الخلاف في هذا الموضع
خاصة بين القائلين بان الحادثة لا تعطل عن حكم عقلي
اذ لا بد من حكم عقلي في الحادثة فاذا فقد الحكم
الشرعي فلا معدل عن حكم العقل وقال ابو
الحسن الحظر اولى وهو المحكي عن الشافعي وذهب
اخرون الى انه لا بد ان يقتضي العقل في الحادثة حكم
من الاحكام وهو قول ابي الحسين البصري واختاره
رضي الله عنه فليتكلم في موضعين احدهما انه لا بد من
حكم باق في العقل والثاني في الترجيح على ذلك
اما الاول فلان القسمة في ذلك مترددة بين نفيه
واثباته وبيان ذلك ان القادر على العقل المميز

الممنات اما ان يكون له ان يفعله او لا يكون له ذلك
فالاول هو الحسن والثاني هو القبيح ٥ واما
الموضع الثاني وهو في الترجيح على هذا الوجه
فالذي ذكر في الكتاب ان الناقل عن حكم
العقل اولى فمتى قضى العقل في الفعل بالاباحة
او القبح فقد صار احد الخبرين مطابقا لما قضى به ٥
العقل فيكون الناقل عن ما في العقل اولى وان قضى
بالوجوب او الندب فان الحاظر اولى لمطابقة خبر
الاباحة لما قضى به ~~الحسن~~ العقل في مطلق الحسن ومتى
قيل ولم كان الناقل اولى قلنا قد ذكر في ذلك وجوه
احدها ان العقل في قضيته مشروط بان لا ينقل
عنه الشرع وهذا بعيد لان الخبرين متى توارد
على الحادثة تكافيا فلم يتم النقل اذ ليس احدهما
بذلك اولى من خلافه لتعارض الناقل والمنفي والوجه
الثاني ان الظاهر انه عليه السلام انما يعلمنا ما لا نعلمه

من غيره دونه

١١٤

من غيره دونه وهذا بعيد لان ذلك انما يصلح ترجيح
احد المحتملين به من لفظ واحد وهو احد وجوه الراي
لا الترجيح فنقول على قول الوجه الثالث ان الظاهر يقدم
ما يطابقه حكم العقل وكان الاخر مشبها للناسخ
وهذا اشبهها وان كان في العلما من رجح جانب التبقية ٥
على النقل لاقتضاء المنفي بدليل العقل قال رضي الله عنه
فاما التبقية على لو صح القول بانه قد لا يكون لاحدهما
حكم باق في العقل فان الحاظر يكون اولى لان العمل
على الحظر يكون احوط ولهذا التفصيل قد اوضحناه في
شرح هذا الكتاب ومثال ما تقدم ما روي من طريق
عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلها وهو
صايم وما روي عن ام سلمة انه كف عن قبلتها لصومه
ونحو ما روي انه صلى الله عليه صلى في الكعبة وانه
لم يصل فيها وانه تزوج ميمونة وهو حلال او حرام ٥
فصل واختلفوا في انه هل يجوز تعارض الخبرين
بحيث لا يظهر وجه ترجيح ام لا ومتى جاز فكيف يتناوله

التكليف وقد ذكرنا ذلك في باب المجمل والمبين فلا
يطول به الكلام في الافعال هذا الباب
يشتمل على اربعة فصول احدها الكلام في بيان معنى
الموافقة والمخالفة والتاسي والاتباع وثانيها
الكلام في وجوب التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله
وثالثها الكلام في قسمة افعاله وذكر الطريق
اليها ورابعها الكلام فيما يدل عليه افعاله صلى
الله عليه وتروكه المتعلقة بالغير والكلام
في تعارض افعاله واقواله وافعاله دون اقواله
اما الفصل الاول فاعلم ان الموافقة مفاعلة
من الاتفاق وهي في الاصل عبارة عن المصادقة
واذا اطلق افاد وجهة العرض من فاعلين في الجملة
ثم قد يتصل بالقول والفعل فاذا قيل وافق فلان
فلانا على المعنى الاول افاد انه اشتغل بقوله وفعل
مطلوبه او قال قوله واذا استعمل في الوجه الثاني فهو
ضربان احدهما يتعلق بالمذاهب والطرائق والعادات

والثاني

والثاني يتعلق بالفعل ولو مرة واحدة فالمذهب
يعتبر فيه المشاركة في نفس ما به يعد هذا موافقا
لذلك وبذلك يفارق بعض ما بينهما موافقة من
باب القول اذ ينطلق ذلك على الكل وان تفاوتا
بتسعة خصوصية الاثر انه يقال وافق الاشعري
ضرارا بالقول بالرؤية وان كان احدهما يقول
بالحاسة السادسة والآخر يقول بالادراك ومتى
استعمل في السجايا والعادات فانه يؤثر فيه يسيرا
التفرقة مما يدخل في الاغراض كالملة والمسنة
والمنع والبذل والاسفار والغيوش وليس من شرط
ايقاع اسم الموافقة على هذا الفعل واسم الموافق
على هذا الشخص ان يكون المقصد بما يتعاطاه اتباع
غيره والحذو على مثاله وبذلك يفارق التاسي
واما الثاني فلا بد ايضا من اشتراط الصورة والقصد
فيه ما لم يقيد باحدهما من صورة او قصد ولهذا لا

يقال فيمن صلى انه وافق بصلاته صيام غيره ولا من
صلى ريا وسمعه قد وافق بصلاته من صلى لله ٥
خالصا ٥ واما المخالفه فتستعمل في القول وفي غير
القول فاذا استعمل في القول لم يفترق الحال بين ما
يتصل بالامر منهما وبين السوال والطلب مطلقا
في انه يتيما من لم يفعل ما دعي اليه مخالفة وان
جاز المبيح ان يسمي ذلك في بعض هذه الوجوه
بالشرع وعلى الوجه الثاني ظاهر وقد يكون في
العقايد والمذاهب وقد يكون في الاخلاق و
والطباع ٥ واما التاسي فهو ان يفعل الانسان
مثل ما فعل غيره على الوجه الذي فعله لاجل انه
فعله كذلك وقد اندرجت هذه الجمله اشتراط
الصوره والصفه التي يعبر بها عن وجه الفعل
هذا في الفعل والتاسي في الترك هو ان يترك الشخص
الفعل الذي تركه غيره لاجل تركه على ذلك الوجه
وانما اشترطنا المشاركه في الصوره لان مع اختلاف الصوره

لا يعد

لا يعد الغير متاسيا بما فعل الا ترى ان النبي صلى الله
عليه وسلم لو صلى فرضا او نسك فصلينا لم يكن
متاسين في ذلك الفعل واعتبرنا الوجه لانه لو صلى
الصلوه فرضا فصلينا متنفلين لم يكن متاسين
ويدخل فيها التسبب نحو ما روي انه صلى الله
عليه وسلم سها فسجد ولا خلاف في ذلك واختلفوا
في اعتبار الزمان والمكان فذكر ابو عبد الله انه
ينبغي ان يعتبر المكان الذي اوقع فيه الفعل
الا ان يمنع من ذلك دلاله وقال قاضي القضاه ان اعتبار
الزمان والمكان يمنع من التاسي لفوات الزمان ولانه
لا يمكن اجتماع الشخصين في مكان واحد
في زمان واحد قال ابو الحسين هذا انما يمنع من
زمان معين ولا يمنع من اعتبار مثل الزمان كما
في وقت صلاه الجمعه ولا يمنع من اعتبار ذلك المكان

في زمان آخر ولا يمنع من اعتباره اذا كان المكان
متشغلا كغيره وهذا صحيح فاذا الواجب
اعتبار الزمان والمكان بحسب الامكان اذا
علم دخولها في الاعراض لانه لا يمتنع ان تتعلق
المصلحة بذلك فاما طول الفعل وقصره فقد
ذكر القاضي انه لا عبرة به اذ لا يمكن ضبطه قال
ابو الحسين ان اعتبار ذلك هو الواجب بحسب
الامكان متى علم دخوله في الاعراض قال رضي الله
عنه وهذا اقرب لانه لا يمتنع تعلق المصلحة
بايقاع الفعل على هذا الحد فوجب اعتباره
في التاسي متى علم دخوله في غرض النبي صلى الله
عليه واله ٥ واما الاتباع له عليه السلام
فقد يكون في القول والفعل والترك فالاول المصير
الى ما يقتضيه خطابه عليه السلام من وجوب
او ندب او حظر لاجله والثاني هو ايقاع مثله

بصورته

في صورته لاجل انه اوقعه كذلك على ما قلناه في التاسي
والثالث هو ترك ما تركه كذلك ايضا ٥ ٥
واما الفصل الثاني وهو الكلام في وجوب التاسي
بالنبي صلى الله عليه واله والكلام منه يقع
في اربعة مواضع احدها انه لا يجب التاسي بالنبي
صلى الله عليه عقلا وثانيها في وجوب التاسي به
سمعا وثالثها الكلام في انه يجب التاسي به في كل
شيء مما يتعلق بالعبادات وغيرها الا ما خصه
بدليل ورابعها الكلام في انه هل
يكفي في التاسي مجرد الفعل ام لا ٥ اما الموضع
الاول فاعلم انه لا خلاف في وجوب التاسي به وانما
الخلاف في ان ذلك هل يجب عقلا ام لا يجب الا سمعا
والذي يدل على صحة ما نختاره ما قد ثبت من ان ٥
الشرائع مصالح والمصالح تجوز اختلافها بالازمنة
والامكنة والاعيان المكلفين كما قدمنا بيانه

في الناسخ والمنسوخ فلا يمتنع ان تكون مصلحته
عليه السلام في افعاله وتروكه مخالفة لمصا
لحنا ولذلك وردت الشريعة فقد وجب عليه ما
لم يجب علينا كالوتر والاضحية واحل له ما لم يحل
لنا كنكاح ما فوق الاربع وحظر عليه وعلى
اهل بيته ما لم يحظر علينا كالزكوات والنذور
واما الموضع الثاني وهو انه يجب التاسي به
شرعا فالذي يدل على ذلك قوله سبحانه لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجوا الله واليوم الاخر والتاسي بالغير في افعاله
هو ان يفعل مثلها في الصورة على الوجه الذي فعلها
عليه وقوله لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر
يشعر بالتخويف من ترك التاسي به عليه السلام فكان
واجبا ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى واتبعوه
لعلكم تهتدون وهذا يتناول افعال النبي عليه
السلام واقواله لان الاتباع يتناول القول والفعل معا
وقوله واتبعوه وان لم يكن من الفاظ العموم فانه في

معناها

معناها لانه قد افاد ان علينا اتباعه في افعاله لان
ذلك اتباع والخطاب مطلق وقد كان يصح تعقيبه
بالاستثناء وهو علامة الشمول والاستغراق
كسائر الفاظ العموم ويدل على ذلك اجماع الصحابة
فانهم اتفقوا على الرجوع الى افعال النبي صلى الله
عليه في اثبات الاحكام كما رجعوا الى اقواله ولهذا
رجعوا الى ازواجه عليه السلام في قبلة الصائم
وفي ان من اصبح جنبا فلا صوم له وفي وجوب الغسل
من التقاء الختانين وفي تزويج النبي صلى الله عليه
ميمونة وهو حلال او حرام الى غير ذلك واما
الموضع الثالث وهو انه يجب التاسي به في كل
شيء فهذا هو مذهبنا واليه ذهب امامنا الناطق
بالحق والمنصور بالله عليهما السلام وهو اختياره رضي
الله عنه وعند بعضهم لا يجب التاسي به الا بما دل دليل
على ان حكمنا حكمه فيه على التعيين كقوله عليه السلام
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم

دون ما لم يتعين فيه دلالة والى ذلك ذهب ابو الحسن
وقال ابن خلاد انا متعبدون بالتاسي به في العبادات
من افعاله دون غيرها كالمناكح وما اشبهها
والذي يدل على ما قلناه انما دل على لزوم التاسي به عليه
السلام ياتي على كل فعل فقام ذلك مقام التعيين
ولم يفصل بين العبادات وبين غيرها وذلك
يقدح فيما قاله ابو علي بن خلاد وابو الحسن دليل
اخر وهو ما ثبت من اتفاق السلف والخلف على
الرجوع الى افعاله عليه السلام كرجوعهم
في احكام الطهارة والصوم والنكاح والبيوع
والديون والحقوق والحدود واحكام الحربيين
وقسمة الغنايم والى غير ذلك والكتب مشحونة به
واما الموضع الرابع وهو الكلام في انه هل
يكفي في التاسي به مجرد الفعل ام لا بد من الوقوف على
وجه الفعل فقد اختلفوا فقال قوم انها ادلة بمجردها
على الوجوب وهو مذهب مالك وطايفة من الشافعية
وهو اختيار امامنا المنصور بالله عليه السلام على

تفصيل

تفصيل ذكره وقال اخرون بل يحمل على الندب
وقال اخرون بل على الاباحة وقال اخرون انما
يدل اذا عرفت الوجوه التي وقعت عليها وذلك
هو قول شيوخ المتكلمين وبه قال ابو الحسن الكرخي
وابو الحسين وهو اختياره رضي الله عنه واستدل
على ذلك بان مجرد الفعل لا يدل على حكم من احكامه
من حسن او وجوب وانما يعرف حكمه متى عرف الوجه
الذي وقع عليه متى وقع الفعل من النبي صلى الله
عليه وكان مما يتعلق بابواب الشرايع وغاية ما في ذلك
الحسن ومتى لم يتعلق بابواب الشرايع ولم يعرف وجهه
الذي اوقعه عليه لم يكن لنا سبيل الى العلم بحكمه ولا
ولا القطع على حسنه او قبحه من حيث جوز على الانبيا
الاقدام على الصغاير من القبايح متى لم يعلموا قبحها
فلا نامن ان يكون قبيحا ولا نامن ان يكون حسنا وكذلك
فان مجرد وقوعه لا يدل على وجوب مثله علينا ولا على
كونه ندبا ولا مباحا لنا فان مثله لا يدل على حكمه فكيف
يدل على حكم امثاله وليس في الادلة العقلية ولا الشرعية

ما يدل على وجوب مثله علينا ولا على ندبه ولا على اباحته
اما العقل فقد بيناه واما الشرع فلانه انما يدل على
وجوب التاسي به صلى الله عليه وقد بينا ان معنى
التاسي هو ان يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل
من وجوب او ندب او اباحة لاجل انه فعل فلو اوجبنا
علينا مثل فعله من غير معرفة بوجهه الذي اوقعه
عليه لكنا قد ابطلنا معنى التاسي وحكمنا انما تدل عليه
دلالة واعلم ان الصحيح عندنا وجوب القطع
على حسن ما فعله صلى الله عليه وسلم متى ما شاهدناه
يفعل فعله فلنا ان نستبيح مثله وما دل على وجوب
التاسي فقد قضى بوجوب استباحة ما يستبيحه عليه
السلام فلا وجه لقسمة ذلك الى ما يتعلق باداء الشرايع
والى ما لا يتعلق بها فان الكل من ما يظهر لنا من فعله
عليه السلام بان واحد اذ هو عليه السلام مصدر
الشريعة من قوله وفعله وحاله فكل ما ظهر من فعله
مع ما دل على لزوم التاسي به فهو نفس اداء الشرايع
وهذا يوجب القطع على ان الصغيرة من فعله
يجب ان حما خفاغا لكي لا يكون محولا بنقل التاسي

فيما

فيما ليس موضعا للتاسي وربما احتج من اوجب
حمل افعاله عليه السلام على الوجوب باجماع الصحابة
فانهم كانوا يراعون نفس الفعل كما روي ان عمر
قال في الحجر الاسود اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا
تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقبلك ما قبلتك ويمكن الجواب عنه بانهم علموا
ذلك من قصده عليه السلام او على انه ولم يعلم
ان عمر اداها على الوجوب وبين عندنا انه متى اتوا
بالفعل بعث على التاسي كان بيانا للوجوب وقد
قال خذوا عني مناسككم فيحمل على الوجوب الا لدليل
واما الفصل الثالث وهو الكلام في قسمة
افعاله صلى الله عليه وذكر الطريق اليها فاعلم
انما ينسب اليه عليه السلام مما يناط به التكليف
ولا يكون قولا لا يخلو اما ان يكون فعلا او كفا
مطلقا او استفسارا فان كان فعلا فاما ان يخصه
عليه السلام او يتعداه فالذي يخصه كصلاته

وجهه ونحو ذلك والذي يتعداه كجلد الغير او اخذ
شيء من ماله وكفه اما ان يختص به كتركه الجلوس
في الركعة الثانية او ترك الرمي في اليوم الثالث
واما ان يتعداه كالكف عن القضا على الغير بشاهد
ويمين او الكف عن قتل الشارب في الرابعة وما
هذا حاله من الفعل او الكف اما ان يبين اختصاص
الحكم فيه بنفسه صلى الله عليه او بشخص معين
واما ان لا يكون كذلك فان قصر الحكم فلا سبيل
الى التاسي وان لم يقصر فاما ان يمتثل فيه طريقة
معروفة لنا او غير معروفة لنا ومتى لم تكن
معروفة لنا فاما ان تكن مبتداة لا تتعلق بشيء من
الادلة او تتعلق بشيء منها فان لم يمتثل عليه السلام
طريقة معروفة لنا وهي مبتداة فالتاسي هاهنا ظاهر
وما يمتثل فيه طريقة غير معروفة لنا او يتعلق بالادلة
اما ان يتعلق بها على وجه الموافقة او المنافاة فالاول
بيان صفة المجمل من الخطاب والثاني التخصيص ه

والنسخ

والنسخ وقد ذكرنا في قسمة الترك ما يكون كفا
مطلقا وما يصحبه استبشار وفايدتهما واحدة
وهو نفي التحريم فيما يفعل بحضرته وفي امثال
هذا في المستقبل الا ان الاستبشار ابين ومثاله
على التقريب ما روي من استبشار رسول الله
صلى الله عليه بمقالة القايف في اسامة ولا حجة فيه
لمخالفينا واما الطريق الى احكام افعاله عليه السلام
فامور خمسة احدها ان يقول ان هذا الفعل
واجب او نفل او مباح وثانيها ان يضطر الى قصده
الى شيء من ذلك وثالثها ان يكون امتثالا لدلالة تدل
على ذلك ورابعها ان يكون بيانا لخطاب يدل على ذلك
وخامسها ان تدل دلالة على حسنه ولا تدل دلالة على
ان له صفة زايدة على حسنه او تدل دلالة
على ان له صفة زايدة على حسنه ولا يراد دلالة على
وجوبه او يكون الفعل قبيحا ان لم يكن واجبا
كركوعين في ركعة في صلوة مكتوبة فالاول

على الاباحة والثاني على الندب والثالث على
الوجوب ولا يظهر لنا مكروه من فعله عليه
السلام اصلا كما قلنا في الحظر والصغيرة واما
الفصل الرابع وهو الكلام فيما يدل عليه افعاله
عليه السلام وتروكه المتعلقة بالغير والكلام
في تعارض افعاله واقواله او افعاله دون اقواله
فذلك يتضمن موضعين بحسب هذه العقدة
اما الموضع الاول فاعلم ان النمط يحتوي على نكت
من الفوايد مما يوجد من فعله وكفه صلى الله عليه
النكتة الاولى الكلام في اقامته عليه
السلام حدا على هذا الشخص على سبيل النكال
في الظاهر هل يدل قطعا على ان من يقام عليه
قد ارتكب ذلك الكبيرة ام لا قال ابو الحسين يدل
على ان ذلك الغير قد اقدم على كبيرة وهذا بعيد
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كغيره من الائمة
في هذا الباب اذ التكليف انما يتناول اقامة الحد

بشهادة

بشهادة الشهود سوا كانوا عند الله صدقة او
كذبة فلا وجه للقطع مع الاحتمال ه النكتة
الثانية قضاوه صلى الله عليه واله على الغير
في الحقوق والاموال فاعلم ان هذا لا يدل على لزوم
الحق للمقضي له على المقضي عليه بل فعله عليه
السلام يدل على ان الشرع انما قضى به كالحكم
بشهادة ويمين المدعي فينزل ذلك منزلة الشهادة
الكاملة فاما ما خرج عن ذلك فلا ه النكتة
الرابعة تناوله عليه السلام من هذا
الطعام هل يدل على حل مكسبه ام لا والاصل
ان لا دلالة فان التكليف يتناول استباحة
ما استباحه من شهد له ظاهر اليد اللهم
الا ان يدل السمع على انه لا بد ان يطلعه الله تعالى
على ما يكون في الاكل حراما ليتجنبه كما في حديث
الشاة ه النكتة الخامسة فيما اذا قال
عليه السلام فلان افضل من فلان هل ياخذ

على ان يكون خبرا عن ظاهره ام يقطع على ذلك
يحتمل الوجهين ولعل الاظهر القطع وقد فصلناه
في الشرح ٥ النكتة السادسة دعاوه
صلى الله عليه وسلم هل يحمل على القطع بحيث يعلم
انه صلى الله عليه قد يعلم من صلاح هذا الرجل ما
يوهله للدعا نحو ان يقول اللهم ارض عن فلان
وهذا متى كان شايعا في الحال والاستقبال
فهو بعث على هو انه ظاهرا وباطنا فيجب القطع على
ذلك ٥ النكتة السابعة كفه
عن التكبر وفايدته الاخطر فيما اقدم عليه
الغير وشرطه قد تقدم ٥ النكتة الثامنة
فيما يعلم به كون فعله صلى الله عليه بيانا وهو
ضربان صريح ودلالة فالصريح ظاهر والدلالة ما
يشهد لذلك من قراين الحال فمن ذلك ان يرد
خطاب مجمل فيفعل صلى الله عليه ما يصلح ان
يكون بيانا وقت الحاجة بلا فاصلة ولا يكون
قد ورد بيان من قول ولا فعل لان خلاف ذلك

يودي

يودي الى تاخر البيان عن وقت الحاجة نحو قطع
يد السارق من الكوع وهذا ان قدرت كون الاية
مجملة لا محالة ومن ذلك بيان مبلغ الحكم كان يرد
خطاب عام يتناول الاوقات مطلقا فيكف صلى الله
عليه في مثل الوقت عما كان يستفاد بالخطاب فيتحقق
النسخ متى لحق الحكم فيه وفي امته صلى الله عليه
ومنها ان يفعل الفعل بحيث لو كان كثيرا ٥
لافسد الصلوة كما روي انه صلى الله عليه وسلم
في مقامه لاخذ السبطين عليهما السلام ٥ النكتة
التاسعة في تركه صلى الله عليه للفعل
فانه دليل على ان الفعل ليس بواجب لا عليه ولا
علينا نحو ما روي انه عليه السلام لم يقسم اراضي
خيبر على الغانمين فلا يجب على الامام ٥ النكتة
العاشرة اعلم ان في افعاله عليه السلام ما
يشبه بالعام والخاص والمجمل والمبين فمتى كان
عاما اجري على العموم ومتى كان خاصا اقر في
موضعه ومتى كان مجملا اعتبر بالمبين له اما

الخاص فنحو ما روي انه صلى الله عليه وسلم صام
بشهادة الاعرابي فقط وهذا احتج به الشافعي
على جواز الاخذ في الصوم بشهادة واحد في رؤية
الهلال وقد اعترض هذا بان الخبر قضية في عين
فلا يجوز التعميم وجائز ان يكون النبي صلى الله
عليه انما اخذ بشهادته لان السما كانت مغيمة
فلا يوخذ بشهادته والسما مصحية وفي المثال نظر
واشد من ذلك ما روي انه عليه السلام استقبل
بيت المقدس في قضى حاجته في العمران فيقول
الشافعي هذا خاص فلا يقاس عليه الصحاري
وعليه النهي الشامل واما العام فما لا يتصور
ان يتعلق بالاعراض منه زمان او مكان او حال
ومثال المجمل ان يقال صام عليه السلام بشهادة
الاعرابي ولم يعلم انه اكتفى بها فاحتمل ان يصوم
بشهادة ذلك وبشهادة اخر واحتمل الاقتصار
فكان مجملا والقائل ان يقول الظاهر معنا ولو
كان لنقل ه واما الموضع الثاني وهو

الكلام في تعارض افعاله واقواله وافعاله
دون اقواله عليه السلام اما الاول فنحو ان
يقول قولا عاما في تحريم فعل من الافعال ثم
يفعله عليه السلام في وقت من الاوقات
او يقرر عليه الغير او يفعل عليه السلام
فعلا ثم يعلم ان حكم غيره في لزوم ذلك او ندبه
او اباحته حكمه ثم يقول بعد ذلك قولا شاملا
مفيدا التحريم ذلك الفعل كان يصلي الى بيت
المقدس والشرط به ما قدمنا ثم يقول الصلاة الى
بيت المقدس غير جائزة وجملة القول
في ذلك ان قوله عليه السلام وفعله اما
ان يتعارضا من كل وجه دون وجه ومتى
تعارضا من كل وجه فاما ان يعلم تقدم احدهما
على الاخر او لا يعلم فان كان القول هو المتقدم
نحو ان ينهى عن العلو الى بيت المقدس ثم يراه
يصلي نحوها فلا يخلو اما ان يكون شرع فيه قبل

تقتضي الوقت الذي يمكن الامتثال فيه او بعده فان
فعله ه والوقت لم ينقض كان مخصوصا به
والتحريم شامل لغيره عليه السلام اذ قد ثبت
ان نسخ الفعل قبل امكانه لا يجوز وان كان
الوقت وان كان قد انقضى ومضى فانه يكون
ناسخا مثاله ما روي في قتل شارب الخمر في
الرابعة ثم روي انه اتي بمن شربها في الرابعة
فكف عنه وان كان فعله عليه السلام
هو المتقدم فقد قيل انه ان ورد ان قوله عليه
السلام عقيب فعله كان عليه السلام مخصوصا
من ذلك القول ويتناول القول غيره ولا يجوز ان
يتناوله قوله كما منه عليه السلام ولا يكون ناسخا
للفعل لانه انما يكون ناسخا للفعل متى دل على
استمرار مثله في المستقبل ولو كان كذلك
لما دلنا عقيبه على انه منسوخ لانه يكون نسخا
للفعل قبل امكان فعله فاما ان كان القول
متراخيا الى ان حضر وقت الفعل ثم ورد بعده

فانه

فانه يكون نسخا للفعل عنه وعنا وان يتناوله
وحده كان نسخا عنه وحده وان يتناولنا فقط
نسخ عنا فقط وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر
والتاريخ مجهول فقد ذهب الجمهور الى ان الاخذ
بالقول اولى وهو الاظهر لان القول لا بد ان يتناولنا
والفعل يحتمل القصر والتعدي ثم الذي يتعدى به
القول مما تعدى بنفسه اولى مما يتعدى الى الغير به
واما الكلام في الفصل الثاني فهو يجري على
ما قدمناه في التعارض في باب الناسخ والمنسوخ ه
فصل ومن لواحق الباب ثلث مسايل احدها
انه هل كان متعبدا قبل البعثة بشريعة ام لا
والثانية في انه ه هل كان متعبدا بعد البعثة
بشيء من شرايع من تقدمه ام لا والثالثة هل
طاف وسعى قبل البعثة ام لا فليفرد لكل فصل
من هذه المسايل فصلا ه الفصل الاول اختلفوا
في ذلك على ثلاثة اقوال منهم من قطع على انه كان
متعبدا بشريعة ما ومنهم من قطع على انه ما تعبد

بشي من ذلك وهو قول ابي علي وابي هاشم وابي عبد الله
وجماعة ومنهم من توقف بجوز على ما حكي
عن الشافعية واختاره رضي الله عنه القول
الثاني واستدل بانه لو كان متعبدا لكان لابد
له من طريق يتوصل به الى معرفة ما كلفه ولا
طريق الى النقل المتواتر ولا سبيل اليه مع تحريف
الكتابين ولانه لم يعرف بالاخذ عن احد من اهل
الكتاب ولا بمخالطتهم جملة واحواله مضبوطة
عليه السلام من لدن مولده الى وفاته عليه السلام
فان قيل قد ركب الراحلة وذبح ونحر وطاف وسعى
وذلك يكشف عن كونه متعبدا في الاصل بشريعة
قلنا اما الركوب والذبح فلانه علم من دين المرسلين
اجمعين وكلامنا في شريعة مخصوصة واما الطواف
والسعي فسيجي القول فيه ٥ الفصل الثاني
في انه عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة
بعد البعثة ام لا وكان رضي الله عنه يذهب الى
انه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشي من ذلك

قال

قال وحكي ابو عبد الله عن ابي الحسن انه تعبد بما نص
هذا او تعبد بما نص خلافه ومنهم من قال كان متعبدا
بجميع شرائع من تقدم الا ما عرض فيه نسخ او
منع واليه ذهب بعض الحنفية والشافعية
وبه قال امامنا المنصور بالله عليه السلام ومنهم
من قال كان متعبدا بشريعة موسى وفايدة
المسالة هل تجب علينا تلك الشرائع وهل نحن مامورون
بها ام لا واستدل في الكتاب بانه صلى الله عليه وسلم
لو كان متعبدا بشي من شرائع من قبله لوجب كل
الانضاف كل شريعة اليه لانه متى كان تابعا لغيره
من الانبيا عليهم السلام كانت شريعته شريعة
ذلك النبي دون نبينا ويكون صلى الله عليه كالمودي
عن ذلك النبي كما لا يضاف شرع موسى الى يوشع ولا
شك ان هذه الشريعة هي شريعة نبينا عليه السلام
وذلك معلوم من الدين ولانه كان يجب في الصحابة
ان يرجعوا عند حدوث الحوادث الى طلب الحكم من
التوراة والانجيل كرجوعهم الى القران وقد عرف فساده

واحتج المنصور بالله عليه السلام بقوله سبحانه
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
وقال ان ذلك انما يصح في الشرعيات فاما العقليات
ففرض الكل الوصول اليها بما يقتضيه وبقوله وان
احكم بينهم بما انزل الله ولم يفصل واعترض
ما تقدم بانه انما لم ينسب شرعه عليه السلام
الى غيره لانه انما اخذه عن الله سبحانه وتعالى ولم
يرجع فيه الى كتب من تقدمه ويمكن الجواب عن
الوجه الاخر بانا لم نقل انه يلزم الحكم بما في الكتب
المتقدمه لكن ما في كتابنا حكايته عن الكتب السالفه
لان تقاطع الامه بنقل الكتابيين ه واما الفصل
الثالث فقد حكى رضي الله عنه عن الفقها باسرهم
وجل المتكلمين التوقف في انه عليه السلام هل
طاف وسعى وذكى قبل البعثه ام لا وان ابا رشيد
قد قطع على انه لم يفعل ومال رضي الله عنه الى
قوله في متن الكتاب واحتج بان السعي والطواف
قبيحان ما لم يتعلق بهما غرض ولولا ورود الشرع ه

بذلك

بذلك لقضينا بقبحه وكذلك في التذكيه ايلام الحيوان
والعقل يقضي بقبحه متى عرا عن نفع او دفع
ضرر الى سائر الوجوه وقد ثبت ان الانبيا عليهم
السلام لا يجوز عليهم الاقدام على ما يعلمون قبحه
ثم رجع رضي الله عنه والحق في الحاشيه تصحيح
التوقف قال لانه لا يمتنع انه صلى الله عليه وسلم حسن
التذكيه والطواف والسعي من شرايع الانبيا قبله
وقطع امامنا المنصور بالله عليه السلام على انه
صلى الله عليه كان يعلم ذلك من دين المرسلين قال
ولان المعلوم من حال قريش تعظيم البيت ولبني هاشم
في ذلك اليد الطولا فلم يشتهر بالطوافه حوله لنقصه
المشركون بذلك ومعلوم انهم لم ينقصوه عليه السلام
بشي من ذلك ه الكلام في الاجماع هذا الباب
يشتمل على اربعه فصول اولها الكلام في قسمه الاجماع
والدلاله على كونه حجه والكلام في كيفيه انعقاده
وذكر الطريق اليه وثانيها الكلام فيما ادخل في الاجماع
وليس منه فيما اخرج عنه وهو منه وثالثها الكلام

في طريق ثبوت الاجماع والكلام منه في ما اذا
عارضت الادله الاجماع وذكر ما يمكن ان يستدل
عليه بالاجماع ومن ابلغها الكلام في تمام الاجماع
وما يمنع منه الاجماع ٥ اما الفصل الاول فالكلام
منه يقع في ثلاثة مواضع احدها الكلام في قسمة
الاجماع والدلاله على كونه حجه وثانيها الكلام في كيفية
انعقاده وثالثها الكلام في الطريق الى العلم به ٥ ٥
اما الموضع الاول فاعلم ان الاجماع عندنا اجماعان
اجماع العتره الطاهره واجماع الامه المرحومه اما اجماع
العتره فهو حجه عند الزيديه الهاديه المهديه من
اهل البيت عليهم السلام واتباعهم من علما الاسلام
وهو المحكي عن ابي علي وابي عبد الله من شيوخ المعتزله
وانما الخلاف في ذلك مع شاذ من الامه واجراف النصب
من الحشويه والمرجيه والخوارج فاما الاماميه
فقد قالوا انه حجه بالعرض لا بالذات اذ الحجه عندهم
الامام المعصوم وهو لا يخرج عن العتره والمراد بالعتره
والمراد بالعتره امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام
وفاطمه

وفاطمه عليها السلام والحسن والحسين عليهما السلام
واولادهما في كل عصر واستدل في الكتاب بالايه والخبر
اما الايه فقوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده
هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج
ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا
ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهدا
على الناس ووجه الاستدلال بالايه ان الله تعالى
اختارهم له شهدا على الناس وهو لا يختار له شهدا
الا العدول الذين لا يجمعون على ضلاله ولا خطا والذي
يدل على انه اختارهم له شهدا قوله هو اجتباكم
والاجتبا هو الاختيار الى قوله وتكونوا شهدا
على الناس والذي يدل على انه لا يختار له شهدا
الا العدول هو انه لو اختار للشهاده من ليس بعدل
لكان ذلك تغريرا منه وتلبيسا وذلك قبيح تعالى
عن ذلك والايه وان كان ظاهرها متناول لجميع ولد
ابرهيم من اليهود والنصارى وشاير قريش وغيرهم
من شاير القبايل الا انا اخرجناهم عما تناولته الايه
بالاجماع لانه لم يختلف احد في ان قولهم ليس بحجه وانما

الخلاف فيمن قدمنا ذكره من اهل البيت عليهم السلام
فلا يجوز ان يخرجوا من عموم الاية لغير دلالة فثبت بهذا
ان اجماعهم حجة فان قيل هلا ساغ لاحد ان يقول بان
اجماع ولد ابرهيم كافة حجة لايتنا الظاهر حقه ولا
يكون ذلك خرقا للاجماع لانه اخذ بكل واحد من
القولين قلنا كلا فان فيه اعتبار ساير ولد ابرهيم وذلك
ما لم يذهب اليه احد ولان هذا ليس من الباب
الذي يقال فيه ان القايل قد وافق هولا في شطر الخلاف
وهولا في بعض اخر منه لان ذلك انما يتصور في مسايل
الاجتهاد التي كل مجتهد فيها مصيب ومسالتنا مما الحق فيه
واحد فمتى كان الحق في هذه المسالة ان اجماع
ولد ابرهيم كافة حجة لزم ان يكون حينيا الخلاف
بين الامة في الاعصار الماضية باطلا فيكون
الحق قد خرج عن ايدي الامة وذلك لا يجوز واما
الخبر فقول النبي صلى الله عليه اني تارك فيكم ما
ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير وهذا

الخبر

١٢٩

الخبر مما ظهر بين الامة وتلقته بالقبول ورواه
اصحاب الصحاح يجري مجرى الاخبار المتعلقة
بامور الدين المهمة كالصلوة والصوم والزكوة
والحج وغير ذلك ووجه دلالة الاستدلال به
ان النبي صلى الله عليه وسلم امننا من الضلال اذا
تمسكنا بعترته فلو جاز ان يجمعوا على خطا لما امننا عليه
السلام من ذلك وعترته من قدمنا ذكره دون
غيرهم من اقاربه وعشيرته لان من سواهم قد
وقع الاجماع على ان اجماعهم ليس بحجة فيجب خروجهم
عما اقتضاه نص الخبر ومن قدمنا ذكره مختلف في ان
اجماعهم حجة ٥ واما اجماع الامة فقد قال رضي الله
عنه ان اكثر الفقها وجل المتكلمين بل الصحابة
والتابعون قالوا الاجماع حجة والتمسك به واجب
وانما خالف فيه النظام ومن معه وهو بتبعهم حجة
والتمسك به واجب الرافضة وبعض الخوارج

والدليل على صحة ذلك قوله سبحانه ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه
الاستدلال بهذه الايه ان الله تعالى جمع بين مشاقه
الرسول واتباع غير سبيل المومنين بالوعيد ولو
كان اتباع غير سبيل المومنين مباحا لما جمع بينه
وبين المحظور في الوعيد الا ترا انه لا يجوز ان يقول
الحكيم لعبده ان زنيت وشربت الما عاقبتك فاذا
قبح اتباع غير سبيلهم وجب تجنبه وليس
يمكن تجنبه الا باتباع سبيلهم لانه لا واسطه
بين اتباع سبيلهم وغير اتباع سبيلهم
دليل اخر قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ووجه الاستدلال
بهذه الايه ان الله تعالى اختارهم له شهدا على
الناس فوجب من حيث حكم بعدالتهم ليكونوا
شهدا

شهدا اليس الوسط من كل شي ان يكون اجماعهم حجة
اختاره وهو تعالى لا يختار له شهدا الا العدول
الذين لا يجمعون على ضلاله خطا على نحو ما قدمنا في
نظير ذلك واما الموضع الثاني وهو الكلام في
كيفيه انعقاده فقد ذكر في الكتاب ان الاتفاق
من الامه يكون بالفعل نحو ان يفعلوا باجمعهم
فعلا واحدا او يكون بالقول ويكون بالرضى نحو ان
يخبروا عن انفسهم بالرضى ونحو ان يظهر القول
بينهم فلا يظهر كراهيته منهم والى البقيه وقد
يجمعون على القول وعلى الفعل وعلى الاخبار عن
الرضا في مسئله واحده وكل هذه الامور ادله
على الاعتقاد بحسن ما رضوا به ولوجوبه غير ان اتفاقهم
على الفعل يدل على حسنه من حيث كان الفعل
دليلا على اعتقادهم لحسنه ومن حيث كانوا قد
اتفقوا على فعله لانه لو كان خطا لما اجمعوا على
فعله كما لا يجمعون على اعتقاد حسنه وقد

يجمعون على تركهم فعله فيدل ذلك على انه غير
واجب لانه لو كان واجبا لكان تركه محظورا
وفي ذلك اجتماعهم على المحظور ويجوز ان يكون
ما تركوه مندوبا اليه لان تركه ليس بمحظور
واما الموضع الثالث وهو الكلام في
الطريق الى العلم به فاعلم انه اذا الزمنا المصير الى
الاجماع فلا بد ان يكون لنا طريق الى العلم به فاعلم
انه اذا الزمنا المصير الى الاجماع فلا بد ان يكون لنا
طريق الى العلم به فلا يخلو اما ان يكون الاجماع
بالعقل ضرورة واستدلالا واما معلوما بالادراك
ومعلوم انا لا نعلم باول العقل ان الامة مجمعة على
حكم من الاحكام ولا باستدلال عقلي فبقي ان الـ
ادراك هو الطريق الى ذلك ثم لا يخلو اما ان يدرك
قولهم بالسماع او نشاهدهم يفعلون فعله
واما ان نسمع الخبر عنهم واذا امرنا ان يكون المخبر
عنهم هو الله تعالى ورسوله صلى الله عليه لان
الوحي مرتفع كان المخبر عن الامة غيرهما ويثبت

ان

ان طريق العلم باجماعهم هو سماعنا اقاويلهم او
مشاهدتنا لهم فاعلين او النقل عنهم والسماع
لا يخلو اما ان يتناول قول كل واحد منهم او يتناول
قول بعضهم فان تناول قول كل واحد منهم كان طريقا
كافيا وان تناول قول بعضهم لم يكن طريقا الى اجماعهم
الا باحد امرين اما بان ينقل ذلك القول عن الناقلين
واما ان ينقل سكوت الباقين عن النكير مع انتشار
هذا القول فيهم وارتفاع التقية وكون ذلك الحكم
مما يكون الحق فيه واحدا والنقل عنهم اما ان يكون
نقلا عن جميعهم فيكتفى به واما ان يكون نقلا
عن بعضهم فلا يكون طريقا الا بان يسمع من
الباقين مثل ذلك القول واما ان يكون سكوت
الباقين عن النكير مع انتشار القول فيهم
وارتفاع التقية وكون ذلك الحكم مما
يكون الحق فيه واحدا والخبر عن المجمعين
ضربان تواتر واحاد وكل واحد منهما طريق الى

الاجماع ولا غيره بانقراض العصر في ذلك وقد
اشتملت هذه الجمله الاخيره على مواضع احدها
الكلام في قول الصحابي من جمله الامه وثانيها
الكلام في ان خبر الواحد طريق الى [illegible] الاجماع
وثالثها الكلام في ان انقراض العصر ليس
بطريق اليه ٥ اما الموضع الاول فهو
يتضمن فصلين احدهما الكلام في حكمه
مع فقد الخلاف وثانيهما الكلام في حكمه
مع الخلاف ٥ اما الفصل الاول فاعلم انه اذا قال
الصحابي او غيره من اهل العصر قولا وانتشر
في الكافه وسكت الباقون فاما ان يعلم ان ٥
سكوتهم سكوت راض يكون ذلك القول
حق لانهم او لا يعلم فان علم ذلك كان اجماعا لانهم
لو قالوا رضينا بهذا القول ونحن معتقدون له
لكان اجماعا فاذا علمنا ذلك ضروره منهم كان
اولى وان لم يعلم باضطرار انهم رضوا بذلك القول

فلا

فلا يخلوا اما ان يكون من مسايل الاجتهاد
او لا يكون من مسايل الاجتهاد فان يكن من
مسايل فانها الاجتهاد فاما ان يكون على الناس
فيه تكليف او لا فان يكن عليهم فيه تكليف
كالقول بان عمارا افضل من حذيفه جاز
ان يكون خطا ولم يلزم الباقين انكاره لانه
انما يلزمهم انكاره اذا علموا انه منكر واذا
لم يلزمهم النظر في كونه منكرا جاز ان لا ينظروا
فيه ولا يعلموا انه منكر فلا يلزمهم انكاره
وليس يمتنع ان يتتابعوا على ترك انكار
ما لا يلزمهم انكاره الا ترى انهم لو سمعوا من
يخبر بان زيدا له في الدار لم يلزمهم ان ينظروا
هل الخبر عن ثقه او على حسب ظنه او اخبر قطعا
وهو لا يامن كونه كاذبا واذا لم يلزمهم ذلك
لم يجب الانكار عليهم واذا كان على الناس
في المساله تكليف فاما ان يكون لسكوت من سكت

وجه يمكن صرف السكوت اليه سوى الرضى
او لا يكون فان كان ثم وجه سوى الرضى
لم يكن اجماعا نحو ما يقوله في سكوت
من سكت عن التكبير في امامة ابي بكر رضه
وعمر وغيرهما من الصحابة وان لم يكن لسكوت
الساكت وجه سوى الرضى فان ما هذا
سبيله يكون اجماعا الا على كون ذلك
القول صوابا لانه لو كان خطا لكان القا
به مخطيا والراضي مخطيا والساكت عن
النكير مخطيا فاما اذا كانت المسالة من
مسايل الاجتهاد فالقايلون بان الحق من ذلك
في واحد وما عداه يجب تركه يقولون في
ذلك ما قلنا الا ان فيما ليس من الاجتهاد والقايلون
بان كل مجتهد مصيب اختلفوا فقال ابو علي
يكون ذلك اجماعا اذا انتشر القول فيهم ثم انقرض
العصر وذلك قول الاكثر من الفقها وقال
ابو هاشم لا يكون اجماعا ولكنه يكون حجة وهو

المحكي

المحكي عن ابي الحسن وقدمن للهادي عليه السلام
ما يقرر من ذلك وقال ابو عبد الله لا يكون
اجماعا ولا حجة وذلك هو قول اهل الظاهر والذي
يدل على صحته ان سكوت من سكت عن الانكار
في ذلك لا يدل على الرضى يكون القول قولا له لانه
لا يمتنع ان يكون انما سكت لانه لم يفكر في المسالة
لاشتغاله بغير ذلك من الاشغال كالجهاد وسياسة
النفس او الفكر في غيرها من المسايل او يكون له قول
في المسالة مخالف لما قالوه ولا يظهر الخلاف فلا يكون
القول المنتشر الا قول بعضهم ولا يودي وليس يودي
ذلك الى ان تذهب الامة كلها عن الحق لان ذلك
القول المنتشر هو حق لان المسالة هي من مسايل الاجتهاد
وكل مجتهد فيها مصيب فلا يكون سكوت الساكت
فيها خطا يوضحه انه قد ظهر عن امير المومنين
عليه السلام انه كان يرى جواز بيع امهات
الاولاد مع قوله اتفق رايي وراي عمر في جماعة
من الصحابة على ان لا يبعن ثم رايت بيعهن وكانت

المساله من المشهورات عندهم ولم يعلم ان في
الصحابه من راى جواز بيعهن في الاول فلو كان
بهذا القدر يكون حجه او اجماعا من الصحابه
بحيث يحرم مخالفته من بعد لما ساغ ذلك
لامير المومنين عليه السلام فاما اذا ظهر القول
عن بعض الصحابه ولم ينتشر ولا عرف له مخالف
وكانت المساله اجتهاديه فمنهم من قال انه بمنزلة
الاجماع ومنهم من قال ليس بحجه ولا اجماع وهو
الصحيح لان من لا يخالف من الصحابه يجوز الا يخطر
له في المساله تاويل او لو خطرت فالوجه ما تقدم
مع الاشارة * واما الفصل الثاني وهو الكلام
في حكم قول الصحابي مع الخلاف فقد حكى رضي الله
عنه انهم اختلفوا في الصحابه اذا اختلفوا في مساله
فقالوا فيها اقوالا هل يكون قول كل واحد منهم
حجه ام لا فقال الشيخان ابو علي وابو عبد الله
انه وان حصل ترجيح بين اقاويلهم اخذ
بالارجح والا فالمكلف مخير بين في اقاويلهم

يأخذ بايها شاء وان قول الصحابي يصح الاخذ به والاعتماد
عليه وان خولف فيه وهو المحكي عن محمد بن الحسن
ومذهب جماعه من اصحاب الحديث ونص
عليه الشافعي في رسالته القديمه وروي عنه انه
يقدم اقوال الاربعه والذي عليه الاكثر ان
قول احاد الصحابه متى اختلفوا في المساله ليس بحجه
وانه لا يصح الاخذ بقول بعضهم الا اذا علم الوجه فيه
واستدل رضي الله عنه لصحة ذلك بانه لا دليل على
كون قول الصحابي حجه واثباته حجه بغير دلاله لا يجوز
واحتج المخالف بوجهين احدهما ان الصحابه كان
بعضهم يرجع الى قول البعض من غير حجه ولا
دليل واجاب رضي الله عنه بان هذه الدعوى
باطله لا دليل عليها ولا نسلم لهم ذلك اللهم الا ان
يراد بذلك ان العامه كانت ترجع الى المجتهدين
فذلك مما لا يقتضي كون قول الواحد من الصحابه

حجه لين ذلك ثابت في عصر التابعين والثاني ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم واجاب رضي الله عنه بان هذا الخبر
لو صح لافاد ان الاخذ بفتياهم لمن يستفتيهم ه
ويقتدي بهم من العامه جايز وهذا ليس مما نحن
فيه بسبيل وما ذكره رضي الله عنه من هذا
التاويل هو الحتم الذي لا يعدل عنه جايز وهذا
ليس مما نحن فيه بسبيل وما ذكره رضي الله عنه
من هذا التاويل هو الحتم الذي لا يعدل عنه
ولو حمل على ظاهره لما لافاد اصابة الكل معنى
الفتنه وسبب الحرب وقد عرف فساده ه
واما الموضع الثاني وهو ان خبر الواحد طريق
الى الاجماع فهو قول جماعه من العلما وبه قال القاضي
ابو الحسين واختاره رضي الله عنه ومنهم
من قال لا يثبت بذلك وهو قول ابي شبيده
والذي يدل على الاول ان الاجماع حجه كما ان كلام

البني

النبي صلى الله عليه واله حجه فاذا الزمتنا الاحكام
بنقل كلام النبي صلى الله عليه من جهه الاحاد
فكذلك يلزمنا بنقل كلام الامه من جهه
الاحاد بين ذلك انا قد علمنا في الجمله وجوب
متابعه الامه فاذا اخبرنا الثقه فانها اجمعت
على حكم فقد ظننا خبره تفصيله لما علمناه
في الجمله وذلك وجه يقتضي وجوب العمل
بخبره كما قدمنا تحقيق هذه الطريقه في باب
الاخبار ه واما الموضع الثالث وهو ان
انقراض العصر ليس بطريق الى معرفة
الاجماع فهو قول اكثر العلما وعند ابي علي
ان ذلك طريق الى معرفة الاجماع ووجهه عند ابي
علي ان ه ذلك طريق العصر لا ينقرض الا وقد شاع
القول في جميع اهله فلو كان فيه مخالف لاظهر خلافه
قال رضي الله عنه والذي يدل على فساد ما ذكره ابو علي
انه لا يخلوا اما ان يقول الطريق الى الاجماع سوى الانقراض

او يقول هو طريق وغيره طريق والاول لا يصح لبن
المغايرة للصحابه لو سمع القول من كل واحد من
المجتهدين او سمع عن بعضهم واخبر عن الباقين
لعلم اجماعهم وان لم ينقرض العصر والثاني
ايضا لا يصح لان ما ذكره من انتشار القول ووجوب
اظهار الخلاف موقوف على تمادي الزمان انقرض
العصر او لم ينقرض ولو كان انتشار القول في
جميع اهل العصر موقوفا على انقراض العصر
فقد بينا ان ما هذا سبيله لا يكون طريقا الى
معرفة الاجماع متى كانت المساله من مسايل
الاجتهاد واعلم ان ما ذكره رضي الله عنه
انما يصلح توجيهه الى ابي علي حيث اطلق القول
اطلاقا فاما لو جعل ذلك معتبرا في اجماع من
بعد الصحابه لكان هو الواجب ان لم يقل بانقراض
عصرين واعصار فان الاسلام بعد انتشاره في
الاقطار وبلوغه حيث بلغ النهار لا يكاد ينضبط

الا بمضي اعصار ويمكن مثله بانعقاد الاجماع على
ان تارك الصلوة غير مستحل لا يجري عليه احكام
عباد الاوثان بما ظهر من اجماع المسلمين من لدن
الاعصار المتواليه فان الامه المعتبر بهم هم
الشيعه والفقها من الحنفيه والشافعيه
والمالكيه وما علم ان احدا منهم حكم بذلك في جميع
اقطار الاسلام ولا يشذ من الامه بعدهم الا الخوارج
والحنابله وهم خارجون عن اهليه الاعتداد ٥
واما الفصل الثاني وهو الكلام فيما ادخل في
الاجماع وليس منه وفيما اخرج عنه وهو منه فذلك
يتضمن نمطين بحسب هذه العقده اما النمط
الاول فاعلم ان من في الناس من ذهب الى ان اجماع
اهل المدينه وحدهم حجه وفي الناس من ذهب
الى انه يتم الاجماع وان خالف تابعي في عصر الصحابه
وفيهم من ذهب الى ان الاجماع يتم بدون العامه

ومنهم من ذهب الى انه يتم بدون علما الاصول
واقتصر على الفقها ومنهم من ذهب الى انه
يتم بدون من لم يشتهر بالفتوى وفي الناس من
لم يعتبر بالواحد والاثنين فيتم الاجماع عنده
بدونهما فليتكلم في هذه الفصوص من الخلاف
وبالله التوفيق ان الخلاف الاول حكي عن بعض
بعضهم القول بان اجماع اهل المدينة وحدهم
حجة وهي ظاهر عن مالك وانكرها الابهري
وتاوله على ترجيح نقلهم وروايتهم والذي
يبطل القول بان اجماعهم حجة ما قد ثبت من ان
ادلة الاجماع لم يتناولهم وحدهم خواتم المومنين
واسم الامة فلا يجوز القول بذلك لغير دلالة ولين
الاماكن لا توثر في كون الاقوال حجة وقول النبي
صلى الله عليه المدينة طيبة يخرج خبثها كما
يخرج الكير خبث الحديد لا يدل على كون اجماع

اهلها

اهلها حجة وانما هو مدح لها وليس فيه ذم من
خرج عنها لاجماع الامة على ان الخروج عنها
غير مذموم وكون المدينة مهبط الوحي لا يدل عليه
فان مكة لا يشاركها في ذلك مع ان اجماع اهلها
ليس بحجة فاما كون روايتهم اولى من رواية غيرهم
فقد ذكر القاضي في الشرح والدرس ان ذلك لا يمتنع
ولا فرق بين رواية الواحد منهم وهو بالمدينة او
بغيرها وانما المراد بذلك ان روايتهم بعد عصر الصحابة
اولى من رواية غيرهم ولهذا يرجع الناس في معرفة
الشي الى اهل الناحية التي حدث فيها ذلك الشي لانهم
اما ان يكونوا شاهدوه او اخبرهم جماعة ممن شاهدوه
ويمكن فيهم من كثرة المحدثين ما لا يمكن في غيرهم بل
غيرهم اليهم يرجع وقد رجع ابو يوسف الى قول
مالك في الصاع والوقف والاذان قبل طلوع الفجر
لصلاة الفجر لما ورد في ذلك من رواية اهل المدينة

ما قوى لابي يوسف على رواية من شواهد فاما ان
يكون على الناس اتباع اهل المدينه حتما لان ماه
وفرضا واجبا فهو من وجاهله الخلاف الثاني
في التابعي اذا خالف الصحابه في عصرهم وكان عالما
مجتهدا فانه لا يكون اجماعا ويعتبر خلافه عندنا وهو
مذهب اصحاب ابي حنيفه وابي عبد الله والقاضي ه
وذهب بعضهم الى انه لا يعتد به في اجماع الصحابه
والذي يدل على الاول ان الدليل المقتضي بكون الاجماع
حجه يعم الجميع فيدخل فيه اهل كل عصر سواء كانوا
صحابه فقط او صحابه وتابعين او غيرهم من المومنين
ولان تاخر التابعي عن عصر الصحابه كتاخر الاصاغر
من الصحابه كابن عباس وابن عمر وغيرهما فكما
لم يخرجوا عن اهليه الاعتداد فكذلك التابعون
ولين هذا اذا اطرد يوجب ان لا ينتهي الاجماع اصلا
لان القرون تداخل بعضها في بعض ولين المشهور

ان

ان التابعين انتصبوا للفتيا واعتدوا ه
واعتد وادبت العلما في بقيه من الصحابه ه
كالحسن البصري وابن سيرين وابن المسيب ه
وكاصحاب ابن مسعود نحو علقمه والاسود وغيرهما
وقد روي ان انس بن مالك كان يسال عن الحادثه
فيقول سلوا مولانا الحسن البصري وابن سيرين وابن
المسيب فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا و
نحو وايضا قال مولانا ان اباه كان مما افاه الله من
النبي وربما احتج المخالف بما روي ان عايشه انكرت
على ابي سلمه بن عبد الرحمن مجاراة الصحابه حتى
قالت فروج يصقع مع الديكه والجواب ان هذا
غير مقطوع به ولو صح فكلام عايشه ليس بحجه
الخلاف الثالث في انه هل ينعقد الاجماع
بدون العامه ام لا ذكر في الكتاب ان الحكم متى

كان مما يمكن العوام معرفته كالعلما اعتبر فيه
اجماع الصحابه الكافه منهم نحو العلم بان الحيض
يمنع من الصلوه والصوم وان الحايض يجب عليها
قضا الصوم دون الصلوه ونحو ذلك وغير ذلك
من الامور الظاهره وان كان الحكم مما لا يعرف
الا بالاستدلال والاستنباط وكان من فروض
العلما دون العامه كنيابات الاجتهاد فقد
اختلف العلما في اعتبار العامه فيها فقال قوم
ان العامه وان وجب عليها اتباع العلما فان ه
اجماع العلما لا يكون حجه على اهل العصر الثاني
حتى لا يجوز مخالفتهم الا بان تتبعهم العامه من
اهل عصرهم فان لم يتبعوهم لم يجب على اهل العصر
الثاني من العلما اتباعهم وذلك قول ابي عبد الله
البصري واليه ذهب القاضي هنا اولا وقال
اخرون اجماع العلما حجه على من بعدهم

اتبعهم

اتبعهم عوام عصرهم او لم يتبعوهم وهو
قول القاضي اخرا واليه ذهب الشيخ ابو الحسين
واعتمد رضي الله عنه واستدل لقول الاول بان
الايه التي دلت على كون الاجماع حجه متناوله
لجميع المومنين وهولا من جملة المومنين ولا يخرج
لهم من الايه فوجب اعتبارهم في ذلك وللقايل ان
يقول ان في الصوره التي ذكرت رحمه الله لا تنفك اما
ان يكون موضع اضطرار من الدين فلا معنى ه
للاستدلال واما ان يكون موضع استدلالا
فلا دربه للعامه المهملين لطرايق النظر
بذلك واستدل على الثاني بان الامه انما يكون
قولها حجه اذا قالته بالاستدلال لانها لا يجوز
ان يقول بغير دليل فهي انما عصمت عن الخطا
في استدلالها والعامه ليست من اهل النظر
والاستدلال على الحوادث فيعصم فيه فيجب ان لا
يعتبرهم في ذلك وان يخرجوا من عموم الايه بهذه

الدلاله ٥ الخلاف الرابع في انه هل يعتبر وفاق
بعض الفقها من اهل العلم كالمتكلمين ام لا فقد
حكى رضي الله عنه عن بعضهم انه لا يعتبر
في الاجماع الا الفقها دون ساير العلما وذهب بعضهم
الى انه يعتبر من يقول بالاجتهاد وذهب المحققون
الى انه يعتبر بالكل والذي يدل عليه ان المتكلم
متى كان له من الدربه والتمييز ما يتمكن معه من
النظر في حكم الحادثه ويضطلع بالوقوف
على حكمها من الكتاب والسنه صار كبعض
من الفقها بل اولى لممارسته النظر ومعاناة ٥
الاستدلال ومتى كانت المساله قياسيه وكان
عارفا بوجوه المقاييس امكنه ذلك اللهم الا ان
تكون المساله مما تنتشر فيها وجوه الاحتمال
والقياس على اصول متفرقه في ابواب الشرع فانه
يغلب هاهنا محل العامه وانما كلامنا في الحادثه
التي يسعه ارتباطها بغير الباب التي هي منه كمسئلة

في

١٤٠

في الطهارة لا ترتبط بباب البيوع ومساله في الحج لا
ترتبط باصل في الشفعه وكالفرضيات التي هي
باب على حيالها فان من يستقل بذلك الباب يصلح
ان يجتهد فيه وحده وان جهل ما سواه فهذا
هو معنى قول العلما ان من انحط عن درجة المجتهد
المطلق فقد يتصور اجتهاده في مساله معينه بان
يعرف طريقها وعللها وشبهها وقد منع امامنا
المنصور بالله عليه السلام المنع من ذلك وذكر
ان ذلك يؤدي الى القول بمجتهد ونصف مجتهد
وثلث وربع وخمس والمشهور من قوله وقول
غيره جواز ذلك لما ذكرناه فعلى هذا يجب
الاعتداد بمن هذه حاله في الاجماع ولا يتم مع ٥
مخالفته لان الادله التي دلت على كون الاجماع
حجه تناولته فلا مخرج له فوجب اعتباره ٥
الخلاف الخامس في العالم الذي لم يشتهر بالفتوى

كواصل بن عطا فعندنا انه يعتبر به وفي الناس من
منع من ذلك وحكي عن ابن جرير انه لا يعتبر
من المجتهدين الا من اشتهر بالكتب والاصحاب
الذي يدل على ما قدمناه قلناه ان من هذه حاله داخل
تحت ادلة الاجماع ولا مخرج له عنها فوجب
اعتباره في الخلاف السادس ذهب اكثر العلما
الى ان اهل العصر اذا اتفقوا على قول الا الواحد
والاثنين من المجتهدين فانه لا يكون حجه
وحكي عن ابي الحسين الخياط خلافه والذي
يدل على الاول ان ادلة الاجماع لا تتناول الا جميع
اهل العصر لان لفظ المومنين اسم جمع معرف
بالالف واللام وقد بينا ان هذا يستغرق المومنين
فلا يجوز ان يكون قول البعض حجه لان الوعيد
انما يتناول من خالف سبيل المومنين وكذلك
قول الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
فان ذلك يتناول الكافة وتعلقه بما روي
عليكم بالسواد الاعظم لا يصح فان الخبر غير

مقطوع به بصحته ولو صح لحملناه على الكل
من اهل العصر ثم يشذ بعد ذلك الشاذ بعد دخوله
في الاجماع وتعلقهم بقوله تعالى الحج اشهر معلومات
لا يصح لانه ليس يجب اذا حمل اللفظ على المجاز لوجه الجا
اليه ان يستمر ذلك لغير ملجئ ه واما النمط
الثاني وهو الكلام فيما اخرج عن الاجماع وهو منه
فاعلم ان في الناس من قصر الاجماع على الصدر الاول
من الصحابه دون سائر الاعصار وفي الناس وهم
الاكثر من وقع كون اجماع العتره الطاهره
حجه على حاله وفيهم من شرط الانقراض من
اهل العصر وفي الناس من اعتبر بالاجماع بالامه
من لدن وفاه الرسول عليه السلام الى انقطاع ه
التكليف وفي الناس من يعتبر بالفساق وفي الناس
من نحو نحاه في الاجماع في الاراء والحروب فلم
يجعله حجه وفيهم من شرط الا ينعقد الاجماع
عن اجتهاد في كونه حجه فلنتكلم في هذه الوجوه

من الخلاف والله الهادي في الخلاف الاول ذهب
اكثر العلما الى ان اجماع اهل كل عصر حجه وقال
اهل الظاهر اجماع الصحابه وحدهم حجه دون
غيرهم من اجماع اهل الاعصار واستدل في
الكتابه لصحة القول الاول بان ادله الاجماع
لم تخص عصرا من عصر كقوله ويتبع غير
سبيل المومنين لان التابعين مومنون وكذلك
كل اهل عصر ولقايل ان يقول ما انكرتم ان يتفق
اهل عصر على ما يخرجهم عن تسميه من سمه
المومنين فان رجعتم الى الايه فهي انما تتناول
بالوعيد من خالف سبيل المومنين الا ان هذا
قد خرج الاستدلال بالايه وقدمر وهو لا يفصل
بين اهل عصر وعصر في الخلاف الثاني
في اجماع العتره الطاهره وقدمر فلا نعيده
الخلاف الثالث قال رضي الله عنه انقراض
العصر لا يعتبر في صحة الاجماع ومنهم من
يعتبر ذلك ثم اختلفوا فمنهم من جعله طريقا

الى صحة

الى صحة الاجماع ومنهم من جعله شرطا في كون
الاجماع حجه وجوز لبعض المجمعين ان يخالف
فيما لهم ما لم ينقرض العصر وذلك قول بعض
الشافعيه والذي يدل على الاول ان ادله الاجماع
لا دلاله فيها على اشتراط الانقراض واشتراطه
بغير دلاله لا يجوز ولان هذا يودي الى اشتراط انقراض
الدنيا كلها لان القرون يتصل بعضها ببعض
ولان التابعين في زمن انس بن مالك وجابر ه
وغيرهما كانوا يستدلون بالاجماع ولا يرقبون موت
من تاخر من الصحابه فاما تعلقهم بان الانقراض لو
لم يكن شرطا لكان موت مخالف واحد هو الذي صير
الاجماع حجه فهو لازم لهم في انقراض اهل العصر
وعندنا ان الذي اقتضى كون الاجماع حجه يتناول
الوعيد لمخالف سبيل المومنين وبموته صار واجملة
المومنين فمن ابن سعد ذلك وتعلقهم بما روي عن

امير المومنين في بيع امهات الاولاد لا يقدح الا متى
يثبت ان الاول كان اجماعا حتى يسنده من الصحابه
لاحد ولم يعلم ذلك ٥ الخلاف الرابع في انه عندنا
لا يعتبر في الاجماع بالامه من لدن وفاة النبي صلى
الله عليه الى انقطاع التكليف ويحكى ذلك عن
بعضهم والذي يبطله انه يتضمن بطلان
فايده الاجماع لانه ليس بعد الدنيا تكليف يتناول
فيه الوعيد ٥ الخلاف الخامس في انه هل يعتبر
بجميع المصدقين ام لا اذ لا شبهه في انه لا يعتبر
بجميع من بعث اليه النبي عليه السلام من
مومن وكافر فان الكافر لا يتمكن مع
كفره من معرفه احكام الشرع فعند
ابي علي يعتبر بالمومنين وهو قول القاضي وعند
ابي هاشم يعتبر جميع المصدقين وحكى ابو الحسين
الخياط عن جعفر بن مبشر انه لا يعتبر بالخوارج

والراف

١٤٢

والرافضيه لانه لا سلف لهم ولانهم يتبراون
من السلف وقال بعضهم يعتبر اجماعهم
في ما يحكون عنه ولا يعتبر في النقل لانهم افسدوا
النقل ولا يعتبر بالرافضيه في امور القران لانهم يجوزون
فيه التغيير قال رضي الله عنه والاولى ان يعتبر
من الامه بالمومنين دون من فسق من جهه التاويل
كالخوارج لان الايه التي اقتضت كون الاجماع حجه
لم يتناول الا المومنين دون غيرهم فيجب ان لا يعتبر
سواهم وما ذكره رضي الله عنه ظاهر ويعضد
بقوله تعالى ولا تتبع سبيل المفسدين وبقوله تعالى
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فانه يرع مرع
قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين فاذا تواردت
موارد واحدا لم يكن لاعتبار الفساق وجه ٥ ٥
فصل ويلحق بذلك فرعان احدهما ان موت العالم
يرفع خلافه عند الجمهور وعند بعضهم لا يرفع

خلافه وسنبحث ذلك والفرع الثاني ان الامه اذا
اختلفت على قولين ثم فنيت احدى الطايفتين فان
الخلاف يسقط عند ابي علي والقاضي وفنيتهم بكونهم
وعند ابي هاشم يعتبر قولهم وقد بينا الصحيح من القولين
الخلاف السادس في الاجماع اذا حصل في امر من امور
الدنيا كالاراء والحروب نحو ان يجمعوا على انه
لا يجوز الحروب في موضع معين هل يجوز مخالفته
ام لا فذكر القاضي في العمد وشرحه انه يجوز لمن
بعدهم مخالفتهم في ذلك لان خلافهم في ذلك
ليست باعظم من خلاف النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم
ان النبي صلى الله عليه لو راى رايا لساغ مراجعته
فيه وذكر في النهايه انه لا يجوز مخالفتهم لان ادلة
الاجماع منعت من الخلاف لهم ولم يفصل بين ان
ان يكون ما اتفقوا عليه امرا دينيا او دنيويا ويفارق
النبي صلى الله عليه لان الذي منع من جواز الخطا

عليه

هو المعجز وذلك لا يتعلق بامور الدنيا وليس كذلك الامه
وقال ابو رشيد ان استقر الاجماع في ذلك لم يجز
مخالفته وقد اشار اليه القاضي قال رضي الله عنه وهو
الصحيح ووجهه انه متى لم يستقر فانه يجوز مراجعتهم
فيه لانهم لم يقطعوا في ذلك على امر ومتى استقر لم
يجز مخالفتهم فيه لان دلالة صحة الاجماع منعت
من جواز مخالفتهم على الاطلاق واعلم ان هذه
المسالة مشوشة الوضع من وجوه احدها ان فيها
فرض ما هو ديني دنيوي مما يتناوله الاجماع بالتحليل
والتحريم وهذا غلط بين فان هذا لابد ان يعد في الامور
الدينيه لاختلافه باحكام الشرع ولا معنى لعده في امور
الدنيا وثانيهما ما ذكره القاضي في العمد من ان النبي صلى الله عليه وسلم
لو كان رايا لساغ مراجعته فانا انما نراجعه الراي فيما ل
يقضي بشاهد الحال بانه عنده عليه السلام مظنه اجتهاد
ولهذا لو صرح لم تحل مخالفته وثالثهما ما ذكره في

النهايه من ان المخبر انما يوجب اتباعه عليه السلام
في الامور الدينيه وهذا يقتضي انه يسوغ مخالفته
عليه السلام في الاري والحروب وان مضى في ذلك
ولم يتلوم وهذا مما لا قايل به ومنشا الغلط تسميه ما
هذا حاله دينويا فانه محض التكليف والدين ه
ورابعها ما اشار اليه مما ذكره ابو رشيد من الاستقرار
وعدم الاستقرار اذ لا يعقل الاستقرار الا ان يتولوا
قولا او يقول البعض ويرضى البعض بحيث يمتنع من
خلافه ومتى لم يستقر فلم يثبت اجماعهم راسا فكيف
يقال انه متى لم يستقر ساغ خلافه ولا ثبوت له فقد
رايت تهافت هذا الوضع وظهر من ذلك ان
مخالفه الاجماع لا تجوز خاتمه في الخلاف
التابع في الاجماع اذا حصل عن اجتهاد هل
يسوغ خلافه ام لا فمنع الجمهور من ذلك وحكى

القاضي عن الامام الحاكم صاحب المختصر انه
قال اذا انعقد الاجماع من اهل العصر عن اجتهاد
جاز لمن بعدهم ان يخالفهم فيه والذي يدل على الاول
ان الدلاله المقتضيه لكون الاجماع حجه لا تفصل
بين اجماع واجماع ورد ما احتج من خالف في ذلك بان
الفرع لا يكون اقوى حالا من الاصل فاذا كان يسوغ
الخلاف فيما طريقه الاجتهاد ففي الذي هو تابع له او مستند
اليه اولى واحرى والجواب ان الذي يمنع من ذلك دلاله
الاجماع وهي التي جعلها اصلا في الاجماع ان الخلاف
التام اذا ظهر الاجماع ثم روي الخلاف عن واحد
من جهه الاحاد لم يقدح في الاجماع عند ابي عبد الله
وابي الحسين وابي رشيد بعد ما اجمعوا انما يتغذى به اذا
دخل الحلق فطر ثم روي عن ابي طلحه ان البرد لا يفطر
ووجهه انه لا يجوز العدول عن المعلوم الى ما ليس
بمعلوم واما الفصل الثالث وهو الكلام

في طريق ثبوت الاجماع والكلام فيما اذا
عارضت الادلة الاجماع وما وذكر ما يمكن
الاستدلال عليه بالاجماع والكلام منه
يقع في ثلاثة مواضع احدها الكلام في
مستند الاجماع وثانيها الكلام في معارضة
الادلة للاجماع وثالثها الكلام في ذكر ما
يمكن ان يستدل عليه بالاجماع اما الموضع
الاول فاعلم ان الامة لا تجتمع الا عن دلالة
وامارة ولا تجتمع خبطا وجزافا وحكى قاضي
القضاة في الشرح ان قوما اجازوا انعقاد
الاجماع عن توفيق لا عن توقيف بان يوفقهم
الله لاختيار الصواب وان لم يكن لهم دلالة
ولا امارة والخلاف في ذلك يرجع الى قول
الفقيه موسى بن عمران ووجه المنع من
ذلك ان مع فقد الطريق لا يجب الوصول الى الحق

ولانهم

ولانهم ليسوا اكبر حالا من النبي عليه السلام
ومعلوم انه عليه السلام لا يقول الا عن وحي
فالامة اولى الا يقول الا عن طريق يوضحه ان الامور
الاتفاقية لا يستمر الصواب فيها كما لا يستمر الصدق
في الاخبار عن الغيوب ممن لا يعلم الغيب اتفا
وبعد فالاقدام على القول بغير بصيرة ذنب من الذنوب
فكيف تكون حجة من حجج الهدى وهذا مما لا خفا
به ثم اختلفوا في انه هل يجوز انعقاد الاجماع عن
اجتهاد ام لا فمنع من ذلك اصحاب الظاهر وجوزه
بعض الشفعوية في القياس الجلي خاصة واجازه
الاكثر مطلقا واستدلوا على ذلك في الكتاب بان
الاجتهاد اكثر طرق الشرع فجاز انعقاد الاجماع
عنه كما قدمنا في اخبار الاحاد كخبر عبد الرحمن
وخبر الغسل وغير ذلك ومتى قيل هذا يودي الى
كون الفرع اقوى حالا من الاصل قلنا قد اجبنا

عنه ومتى قيل انهم متى اجمعوا على حكم لعلة يظنونه
فاجماعهم قد قضى بكونها علة الحكم قطعا وهذا
يبدا انتج قلنا عن هذا جوابان احدهما انه يمكن
ان يتفقوا على حكم ولا يتفقوا على علته بل يعللوا
به لعلل شتا وذلك ظاهر والثاني انه لو اتفق ذلك
تقديرا لم يمنع من كون العلة قطعية بل يرتكب
القول بذلك وان كان ذلك يعلم بعد الاجماع وهاهنا
يرتفع الاجتهاد ويجي مثم الظن وهذه غرايب النظر

فصل

ويلحق بذلك فرعان يشير اليهما فالفرع
الاول اعلم انه متى تواتر خبر بين اهل العصر وحصل
منهم اجماع على موجبه فلا يخلو اما ان يكون نصا
جليا لا يحتاج معه الى استنباط واستدلال ويحتاج
معه الى ذلك فان كان نصا جليا علمنا انهم اجمعوا
لاجله سوا تواتر نقله من بعدهم او لم يتواتر لانه
لا يجوز مع تواتره عندهم الا يتفقوا عليه مع طلبهم
لما يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره الا يدعوهم

الى الحكم

الى الحكم فيكون طريقهم اليه سوا ظهر لهم خبر
مثله او لم يظهر والى هذا القول ذهب ابو هاشم
وابو الحسين وذكر ابو عبد الله انه ان تواتر من بعد
علمنا انهم اجمعوا لاجله وان لم يتواتر من بعدهم
لم يقطع على انهم اجمعوا لاجله وقد بينا ان الصحيح
هو الاول وان كان الخبر يحتاج الاستدلال به الى
اجتهاد طويل وبحث ولم يظهر انهم اجمعوا لاجله
لم يقطع على انهم اجمعوا له لانه لا يمتنع ان يكونوا
اجمعوا لاجل خبر متواتر هو اجلا منه ولم ينقل
اكتفا بالاجماع او استدلاله بعضهم واستدل
الباقون بخبر اخر او قياس

الفرع الثاني

في خبر الواحد واعلم انه اذا حصل فقال ابو هاشم
الاجماع على موجبه ولم يظهر انهم اجمعوا لاجله
فقد اختلفوا فقال ابو هاشم يحمل على انهم اجمعوا
لاجله وعند ابي عبد الله يجوز ان يكون اجماعهم

لاجل اجتهاد او امر اخر وذلك هو قول ابي الحسين
البصري واعتمده رضي الله عنه والذي يدل على ذلك
انه متى لم يظهر ان اجماعهم كان لهذا الخبر لم يجز
القطع على انهم اجمعوا لاجله لانه لا دليل يدل على
ذلك من حيث يجوز ان يكون اجماعهم لخبر ترك
نقله استغنا بالاجماع او استند بعضهم اليه واستند
الباقون بغيره من خبر او قياس وتجويز ذلك يمنع
من القطع على انهم اجمعوا لاجله فان الوجوه التي
بها يعلم انهم اجمعوا لاجل الخبر امور منها ان
يظهر منهم القول انا اتفقنا لاجل هذا الخبر ومنها
ان يقع النزاع في الحكم ثم ينقطع عند رواية الواحد
للخبر كما في خبر الغسل من التقا الختانين ومنها ان
يكونوا متوقفين في الحكم حتى يرد الخبر فيحكموا
بمقتضاه كما رواه عبد الرحمن بن عوف في قصة المجوس
ومنها ان يعرف بالدلالة انه لابد لهذا الحكم من
وجه ولا نجد له وجها يقتضيه في العقل ولا في الكتاب
ولا في السنة ولا في الاجتهاد سوا هذا الخبر فلابد من

القطع

القطع على انهم اجمعوا لاجله اذ لا يجوز ان يجمعوا
الا عن طريق كما قدمنا فان قيل فاذا اجمعوا على مقتضى
خبر الواحد يقطع لذلك على صدق الخبر قلنا لا
لانه يجوز ان تكون المصلحة ان نحكم بما ظننا صدقه
من الاخبار سوا كانت صادقة او كاذبة ه ه

واما الموضع الثاني وهو الكلام فيما اذا
عارضت الادلة الاجماع فاعلم اولا انهم قد يجمعون على
القول وعلى الفعل وعلى الرضى واتفاقهم على الفعل
لا يقتضي ان غيرهم مثلهم فيه الا بدلالة واذا رضوا ان
يكون القول قولا لهم ولغيرهم كان صوابا منهم
ومن غيرهم فاما اذا قالوا قولا وعارضه قول النبي
صلى الله عليه فليس يجوز ان يكون قصد النبي صلى
الله عليه بكلامه ظاهره وقصدهم بكلامهم
ظاهره متى تعارض الكلامين لان الادلة لا تتنافى
ثم لا يخلوا اما ان يعلم ان قصد النبي صلى الله عليه بكلامه
ظاهره او يعلم ان قصد الامة بكلامهم ظاهره اولا

يعلم قصد النبي صلى الله عليه ولا قصد الامه فان
علمنا قصد النبي صلى الله عليه وجب تاويل كلام الامه
على موافقه كلام النبي عليه السلام وان علمنا قصد
الامه وجب تاويل كلام النبي صلى الله عليه السلام على موافقه
كلام الامه وان لم يعلم قصد احدهما فان كان احدهما
اخص من الاخر فاما يتعارضان لانه يحتمل ان الامه
تكون قد عرفت ان النبي صلى الله عليه قصد بكلامه
غير ظاهره ويحتمل ان يكون عرفت انه قصد ظاهر
كلامه وارادت هي بكلامها غير ظاهره ويحتمل
ان يقال لو علمت ان النبي صلى الله عليه اراد بكلامه
ظاهره لما اطلقت كلاما يفيد ظاهره مخالفته
فلا بد والحال هذه من ان يكون قد علمت انه اراده
بكلامه غير ظاهره فاما تنسخ احدهما بالاخر فقد
تكلمنا عليه في بابه ० **واما الموضع الثا
لث** وهو الكلام فيما يصح الاستدلال عليه
بالاجماع فكل ما يتاخر عن العلم به يصح ان يكون دليلا

علمه

عليه سوا كان عقليا او سمعيا وما خرج عن ذلك
لم يصح الاستدلال به عليه لانه دور محض ويتفرع
عنه الكلام في انه هل يصح الاستدلال به على نفي
التشبيه وعلى انه موجود وحي ام لا فمنع من ذلك القاضي
وابو الحسين واجازه ابو رشيد واختار في الكتاب انه يصح
ان يستدل به على انه موجود خاصه دون كونه
حيا وعلى نفي التشبيه وعندنا انه يصح العلم بنفي التشبيه
خاصه بالسمع نظرا لا الزاما فانه يلزم عليه نفي السمعيات
وما يبنى عليه ومنع امامنا المنصور بالله عليه السلام
ان يعلم شي من ذلك بالسمع كالقاضي وابي الحسين وموضع
التفصيل في اصول الدين ० **واما الفصل الرابع**
وهو الكلام في ثمره الاجماع وما يمنع منه الاجماع
فاعلم ان ثمره الاجماع لزوم الاتباع وحظر الشذوذ
والنزاع ولهذه الجمله تفصيلا ناتي عليه ان شا الله تعالى
وقد اختلفوا في المساله اذا اختلف اهل العصر فيها

فيها على قولين هل يجوز الاتفاق على احدهما ام لا
واختلفوا فيما اذا اختلف اهل العصر فيها على قولين
متنافيين هل يتضمن ذلك اتفاقهم على تخطيه ما
سواهما وكذلك اختلفوا في مسالة التعلل واختلفوا
فيما اذا استدلت الامه بدليل او دليلين او عللت
بعله او علتين هل يجوز احداث دليل اخر وعله
اخرى ام لا وكذلك التاويل فلنفرد لكل مسله
من ذلك فصلا ۵ الفصل الاول اختلف اهل
العلم في اهل العصر اذا اختلفوا في المساله على
قولين هل يجوز وقوع الاتفاق على احدهما ام لا
فذهب اكثر الفقها والمتكلمين الى جوازه وحكى
قاضي القضاه عن الصيمري فانه منع من ذلك والذي
يدل على الاول انه ان اريد جواز انعقاد الاجماع هو
امكانه فلا شبهه في ان الجماعه الكثير يمكنها
ان تتفق على موجب الطريق الدلاله العقليه ه
والشرعيه ولهذا جاز انعقاد الاجماع المبتدا وان

اريد به الحسن فلا شبهه ايضا في حسن اجماع الجماعه
على مقتضى الادله والامارات كما قدمنا وان اريد
بالجواز الشك فمعلوم انه لا دليل يدل على القطع على
نفي اجماعهم على حكم من الاحكام حتى لا يشك في
ذلك لان الذي يمكن ان يتعلق به في القطع على ذلك
هو ان يقال ان اهل العصر متى اختلفوا في مساله
من مسايل الاجتهاد على قولين فقد اجمعوا على جواز
تقليد العامي في كل واحد من القولين وجواز اخذ
المجتهد بكل واحد منهما على فلو اجمع اهل
العصر الثاني على احدهما لكانوا قد منعوا من الاخذ
بالقول الاخر وقد ثبت انه لا يجوز ان ينعقد اجماع
بعد اجماع على خلافه وذلك لا يصح التعلق به فانه
لا يسلم لهم ان الامه اذا اختلفت في مساله اجتهاديه
على قولين فانها تقتضي جواز الاخذ بكل واحد من
القولين على الاطلاق بل انما يجوز الاخذ بكل واحد
منهما بشرط ان تكون المساله مختلفا فيها وتكون

من مسايل الاجتهاد لانهم لو سيلوا عن جواز ذلك
لعللوه بما ذكرنا ومتى اجمعوا على احدهما فقد خرجت
المساله بهذا الاجماع عن كونها من مسايل الاجتهاد
ومما يدل على امكان ذلك وحسنه ان التابعين
اتفقوا على المنع من بيع امهات الاولاد بعد اختلاف
الصحابه فلم يكن ذلك جايز لما وقع ٥ فصل
ويتصل بذلك طرفان الطرف الاول في ان هذا الاجماع
هل يكون حجه ام لا وقد حكى قاضي القضاه عن
بعض المتكلمين وبعض الحنفيه وبعض الشفعويه
انه لا يكون حجه في تحريم القول الاخر وعن ابي عبد الله
وابي الحسن وبعض اصحاب الشافعي انه يكون
حجه في تحريم القول الاخر وذكر في الشرح ان الناس
اختلفوا في ذلك فمنهم من جعل ذلك محرما للخلاف
على كل حال ومنهم من قال ليس ذلك محرما للخلاف
على حال من الاحوال ولم يفصل بين الصحابه والتا
بعين ومنهم من جعله محرما للخلاف على حال دون

حال

حال والحاله التي يحرم فيها الخلاف هي ان يكون
المتفقون على احد القولين في المساله هم الذين
اختلفوا فيها سوى كان ذلك العصر عصر
الصحابه او غيرهم والحاله التي لا يكون اتفاقهم
فيها حجه من يليه للخلاف هي ان يختلف اهل
العصر ويتفق من بعدهم على احد القولين
واستدل في الكتاب على ان الاتفاق يحرم
الخلاف على كل حال بان الذي دل على كون
الاجماع حجه من الله المشاقه وغيرها يتناول
كل عصر ولم يفصل في تحريم اتباع غير سبيل
المومنين بين ان يكون قد تقدم اختلاف او لم
يتقدم هذا ما ذكره رحمه الله وفيه نظر لان
اسم المومنين اسم جمع معروف بالالف واللام
فيستغرق كل من وقع عليه اسم
المومنين ولا شك ان من خالف هذا الاجماع

لم يتبع غير سبيل المومنين اذ قد وافقه بعض
المومنين وان كان في الصدر الاول ولهذا الحد
يقول ان من يفتي بجواز بيع امهات الاولاد كالناصر
عليه السلام متبع لغير سبيل المومنين بل وافق
امير المومنين وسيد المسلمين بعد خاتم المرسلين
صلى الله عليه وعلى اله الاكرمين ⁂ الطرف
الثاني الكلام في انه هل يصح انعقاد الاجماع
على مخالفة الاجماع قال رضي الله عنه اعلم ان اهل
العصر اذا اتفقوا على حكم من الاحكام فانه
يجوز ان يتفق من بعدهم على متابعتهم
وذلك هو الواجب عليهم ويجوز ان يخالفهم
بعض اهل الراي فلا يخل ذلك لهم لانه لا يستحيل
من بعض الامة العدول عن الحق ولا يجوز ان
يتفق اهل العصر الثاني على مخالفتهم اما انه يجوز
اتفاق الخلف على قول السلف فلانه لا مانع من
حيث القدرة ولا الحكمة بل الادلة التي اقتضت كون

الاجماع

الاجماع حجة توجب على الخلف متابعة السلف واما
انه لا يجوز لبعض الخلف متابعة السلف فلهذا
الوجه وقال ابو علي لو جاز ذلك لجاز ان يخالفهم
رجل واحد ولجاز ان ينضم اليه غيره الى ان يتفق
اهل العصر الثاني على مخالفة الاولين وهذا صحيح
وقد بينا انه لا يجوز لان قوله تعالى ويتبع غير سبيل
المومنين يمنع من ان يتبع اهل العصر الثاني غير سبيلهم
وقال ابو عبد الله انما يمتنع ان يتفق الخلف على مخالفة
السلف لان السلف اجمعوا على انه لا يجوز ان يتبع
الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلم يجمعوا على ذلك
لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الثاني في حكم
الناسخ للاول وهذا لا يصح لما ذكرنا من ان الادلة التي قضت
بكون الاجماع حجة قضت بتحريم الخلاف فكيف يجوز ذلك
لواحد فضلا عن الجماعة ولين خلافهم اذا كان
دينا مهجورا وحجرا محجورا فكيف يصير حجة من

نسخ الله وهذا مما لا خفا بفساده ولكن النسخ انما يطرا لتغير المصلحة وذلك مما يستاثر الله بعلمه ولا يهتدي به الخلق الى معرفته ولكن المسالة اذا لم تكن من مسايل الاجتهاد بخلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول ضلاله والامه لا تجتمع على ضلاله ثم لا يكون بالاتباع اولى مما قبله فتتعارض الادله وذلك باطل وان كانت من مسايل الاجتهاد لم يخل الاجماعان اما ان يصحا معا او يفسدا معا او يفسد احدهما ويصح الاخر وليس يجوز ان يفسدا او احدهما لان الامه لا تجتمع على خطا ولو كانا صحيحين لاقتضى ذلك ثبوت الحكم وضده او ثبوته ونفيه وهو محال او يكون احدهما ناسخا للاخر وذلك باطل لما بيناه

الفصل الثاني

اذا اختلف اهل العصر في المسالة على قولين متنافيين فقد اختلفوا في ان ذلك هل يتضمن اتفاقهم على تخطيه ما سواهما ام لا فذهب الجمهور الى انه يتضمن ذلك فلا يجوز

احداث

احداث ثالث وحكي عن بعض اهل الظاهر انه لم يجعل ذلك اتفاقا على تخطيه ما سواهما فاجاز لمن بعدهم احداث قول ثالث وذكر ابو الحسين البصري انه ان كان اختلافهم على قولين هو في مسالتين نحو ان يقول بعضهم كل الطهارات تحتاج الى نيه دون البعض فانه يجوز احداث هذا القول الثالث بشرطين احدهما ان لا يحصل اجماع من الامه على ان لا فرق بين المسالتين اللتين فرق هذا الثالث بينهما والثاني ان لا يتنظمهما طريقه واحده تمنع من التفرقه بينهما واعلم انه لا بد من شرط ثالث وهو ان لا تكون المساله قطعيه كما سنبينه وان كان اختلافهم في مساله واحده نحو مساله الجد مع الاخ لم يجز احداث قول ثالث والذي يدل على ذلك ان في الصوره الاولى لا يكون من احدث قولا ثالثا مخالفا للاجماع ولا مانع

من اخبر انه الا بمخالفة الاجماع وانما اشترطنا ان لا
ينصوا على رفع التفرقة لانهم متى قالوا بذلك
كان خرقا فالفارق مبطل اذ المتناقضان النقيضان
لا يجتمعان على صدق واشترطنا ان لا ينظمهما
طريقه واحده جامعه لان تلك تستخرج من التفرقه
بينهما لان تلك الطريقه متى قامت فيهما فقد
جرت مجرى ان ينصوا على ان لا فرق بينهما وهذا
انما يتم متى كانت في جانب القطع والثبات لا في
جانب التمثيل والاحتمال وانما اشترطنا ان تكون
اجتهاديه ولا تكون قطعيه لانها متى كانت قطعيه
كان الحق فيها واحدا وما عداه باطل فيكون الحق
قد خرج عن ايدي الامه في الصدر الاول وذلك
لا يجوز ولا كذلك متى كانت اجتهاديه لان الاقوال
تكون كلها حقا ٥ الفصل الثالث قال رضي الله
عنه اعلم ان اهل العصر اذا لم يفصلوا بين مسالتين

فاما

فاما ان ينصوا على انه لا فصل بينهما او لا ينصوا على
ذلك فان نصوا على ذلك ان لا فصل بينهما لم يجز لاحد
ان يفصل بينهما ولا يكون فيهم من لا فرق بينهما نحو
ان يحكم بعض الامه في كلا المسالتين بحكم ويحكم
الباقون فيهما بنقيضه وذلك ضربان احدهما ان
يشيروا الى حكم واحد فيثبته احد الفريقين وينفيه
الاخرون عنهما كان يحرم بعض الامه كلي المسالتين
ويبيحهما الباقون والضرب الاخر ان يشيروا الى
حكمين مختلفين مثال الاول ما قدمنا من ان يقول
بعضهم كل الطهارات تفتقر الى النيه ويقول بعضهم
كل الطهارات تستغني عن النيه ومثال الثاني ان
يوجب بعض الامه النيه في الوضوء ولا يجعل الصوم
شرطا في الاعتكاف ولا يوجب الباقون في الوضوء نيه
ويجعلون الصوم شرطا في الاعتكاف ٥ اما الضرب
الاول فقد اختلف فيه كلام قاضي القضاه فذكر في

العمد انه لا يجوز الفصل بين المسالتين وذكر في
الدرس والشرح انه ان كان المعلوم ان طريقة
الحكم في المسالتين واحدة لا يجوز كونها متغايرة
فقد لك جاز بحري ان يقولوا لا فصل بينهما لانا
نعلم انهم قد اعتقدوا انه لا فرق بينهما
لانتظام طريقة واحدة لهما فمن فصل بينهما
فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك فاما ان جاز
ان لا تكون الطريقة في المسالتين واحدة بل يجوز
كونها متغايرة وان يكونوا استووا بينهما
لطريقين فانه يجوز لمن بعدهم ان يفرق بينهما
فيحرم احدى المسالتين ويبيح الاخرى فيوافق في
كل قول احدى الفريقين والى هذا التفصيل ذهب
ابو الحسين قال رضي الله عنه وهو الصحيح
لانه متى لم تنظمهما طريقة واحدة لم يكن من
فرق بينهما مخالفا لما اجمعوا عليه في حكم ولا تعليل

اما الحكم

اما الحكم فلانه قد وافق كل واحد من الفريقين
في بعض قوله وان خالف في البعض الاخر والبعض
الذي خالفه فيه قد وافق فيه الفريق الاخر فلم يقل
بقول الحكم خارج عن قول الفريقين واما التعليل
فلانا قد فرضنا الكلام في مسالتين يجوز ان لا تكون
العلة فيهما واحدة ولانه لو كان اذا قال بعض الامة
بتحريم مسالتين متباينتين في العلة وقال الباقون باباحتهما
قد اجمعوا ان لا فصل بينهما لوجب اذا حرم بعضهم
احدى المسالتين المتباينتين واباح الاخرى وحرم
الباقون ما اباحه هولاء واباحوا ما حظروه ان
يكونوا قد اجمعوا على ان بينهما فرقا فلا يجوز لاحد
ان يحرمهما معا او يبيحهما معا ولو لم يجز ذلك لوجب
على من وافق الشافعي في مسالة ان يوافقه ان يوافقه
في جميع مذهبه ويسقط عنه الاجتهاد والامة

مجمعه على خلاف ذلك ٥ واما الضرب
الثاني وهو اذا اشارة الامه الى حكمين متباينين في
مسالتين كما ذكرنا في ايجاب النيه في الطهارة وجعل
الصوم شرطا في الاعتكاف فانه ان جاز بينهما فرق
بل انتظمتهما طريقه واحده يقتضي فيها الحكمين
المتباينين على بعد ذلك لم يجز ان يخالف حكميهما بل
الواجب ان يقول فيهما ما قالوه واعلم انه يجوز احداث
قول ثالث في الشق الاول وهو الفصل بين القولين
متى كانت المسالة من باب الاجتهاد ولم يكن
الحق فيها واحد فاما متى كان الباب من باب ٥ ه
القطعيات فانه لا محاله يقطع على ان حكم احدى
المسالتين حكم الاخرى لما ذكرنا من ان خلاف
ذلك يؤدي الى خروج الحق من ايدي الامه وذلك
لا يجوز وفي هذه المسالة لبس ما قبلها ونوع من نقلت
عن الخاطر بعد ملاحمها البال وقد اودعنا الشرح
ما يكفي ويشفي والحمد لله ٥ الفصل الرابع

قال رضي الله عنه

قال رضي الله عنه اذا استدلت الامه بدليلين
وقد اختلفوا في انه هل يجوز احداث دليل اخر
وعلة اخرى ام لا يجوز فذهب قوم الى ان ذلك جايز
وذهب اخرون الى انه لذلك لا يجوز واعلم ان الانسان
متى استدل بطريقه على حكم من الاحكام او على
فساد شبهه امارة كانت تلك الطريقه او دلالة
فانه لا يخلو اما ان يكون اهل العصر الاول
قد نصوا على فساد تلك الطريقه او صحتها
او لا فان نصوا على ذلك فهو على ما نصوا عليه وان
لم ينصوا على ذلك لم يمتنع صحة تلك الطريقه الا ان
يكون في صحتها ابطال حكم ما اجمعوا عليه والدليل
على ذلك ان الناس في كل عصر يستخرجون ادله وعللا
ولا ينكر عليهم منكر فكان ذلك اجماعا ولانه لو
لم يجز ذلك لكان انما لا يجوز لانه مخالف للاجماع
المتقدم ومعلوم ان الامه لم تحكم بفساد الدليل
الثاني ولا حكمهما بصحة دليلها يقتضي فساد
غيره لانه لا يمتنع ان يدل على المذهب الواحد

اكثر من دليل واحد واما العلة فان نصوا على
فسادها او صحتها فهو كما نصوا عليه وان لم
ينصوا على ذلك فان كان في صحتها ابطال حكم
ما اجمعوا عليه وجب القضا ببطلانها ولم
يجز احداثها والا جاز احداثها وجرت مجرى
الدليل الثالث ٥

الفصل الخامس

قال رضي الله عنه اذا تاولت الامه بتاويل
فانهم ان نصوا على فساد ما عداه لم يجز احداث
تاويل سواه وان لم ينصوا على ذلك فمن الناس
من منع من تاويل ثان ابدا واجراه مجرى
المذهب الزايد ومنهم من اجازه وهو
الصحيح لان التابعين ومن بعدهم قد
احدثوا تاويلات لم يذكرها السلف ولم
ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على جوازه
ولانه ليس في احداث تاويل اخر مخالفة لاجماعهم
لانهم لم ينصوا على ابطاله وليس في اجماعهم على
التاويل الاول ابطال الثاني لانه لا يمنع ان يكون

الله عز وجل

الله عز وجل قد اراد كلي التاويلين واراد ان
يفهم بالخطاب شيئا اما هذا واما هذا واما
كلاهما وكل ذلك مجيز فيه فاذا فهمت الامه
احدهما فقد خرجت عما كلفته لانهم انما كلفوه
فهم كلي التاويلين بشرط ان يطلبوه فهذه طريقة
القول في ذلك والله الهادي ٥

الكلام في القياس والاجتهاد

هذا الباب يشتمل على اربعة
فصول احدها الكلام في حد القياس والاجتهاد و
وقسمة الامارات وورود التعبد بالقياس والاجتها
وما يتصل بذلك وثانيها الكلام في اركان
القياس وبيان شروطها وما يتصل بذلك وثالثها
الكلام فيما يكون قياسا وما لا يكون قياسا
وما يتصل بذلك ورابعها الكلام في اصابة
المجتهدين وما يتصل بذلك ٥ اما الفصل
الاول فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع ٥

احدها الكلام في حد القياس والاجتهاد وحد الاصل
والفرع والعله والحكم والراي وثانيها الكلام
في تسميه الامارات وثالثها الكلام في ورود
التعبد بالقياس ٥ اما الموضع الاول
فالقياس في اللغه ماخوذ من تقدير الشي بالشي
ومنه تسمي المكيال مقياسا وقست النعل
بالنعل وفي عرف الفقها هو تحصيل حكم الشي باعتبار
تعليل غيره وينقسم الى قياس الطرد وقياس العكس
فالاول كقولنا طهاره يستباح بها الصلوه
فافتقرت الى النيه كالتيمم والثاني كقولنا
مثلا لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف
لما كان من شرطه وان علق بالنذر كالصلوه
وقد شملهما الحد واما الاصل فهو عند المتكلمين
ما يدل على ثبوت حكم الشي كالخبر الدال على
تحريم بيع البر متفاضلا والفرع هو الحكم المطلوب

ثبوته

ثبوته بالتعليل كصحه بيع الارز كذلك
وعند الفقها ما سبق العلم بحكمه كالبر
ومنهم من قال هو الحكم الثابت بالنص
كتحريم بيع البر متفاضلا والفرع هو ما
تاخر العلم بحكمه او ما يتعدى اليه حكم غيره
قال رضي الله عنه وما ذكره المتكلمون
اولى لان نفس الارز لا يتفرع على غيره وانما
الذي يتفرع حكمه وهذا وان كان كما ذكره
فقد صار تعارف الفقها اغلب وهو بين الاصول
اليق ولهذا اخذنا في متون المسايل اخرى على اصطلا
حهم ولا مشاحه في الاسما والعبارات واما العله
فهي ما تعلق عليها الحكم لا من حيث الخطاب
واما الحكم فهو ثمره التكليف وهو المنقسم الى
الحسن والقبح ثم الوجوب والندب والاباحه
والكراهه واما الاجتهاد فقد ذكر الشافعي

انه القياس بعينه واحد وقال الكرخي القياس
ما له اصل والاجتهاد ما ليس له اصل قال رضي
الله عنه والصحيح انه يستعمل في معنيين ٥
في معنى اعم واخص فالاعم هو بذل المجهود في
معرفة الاحكام الشرعية من جهة الاستدلال
بالنصوص لا بظاهرها واما الاخص فما ليس له
اصل معين مما يعرف به الاحكام الشرعية لا من
جهة النصوص نحو ارش الجنايات وقيم المتلفات
ومتعة المطلقات ونفقة الزوجات فان ذلك
مما ليس له طريقة معينة وانما يرجع في معرفته
الى امور من عادات الناس ويختلف بحسب
اختلاف الازمنة والامكنة واما الراي فهو
ما يتوصل به الى اثبات حكم شرعي مما ليس عليه
دليل قطعي وعلى هذا قال معاذ اجتهد رايي
وقال عمر هذا ما راى عمر وقد يستعمل في
الحكم وعلى هذا يقال هذا راي الشافعي وراي

ابي حنيفة اي قولهما في الحادثة ٥ واما الموضع
الثاني وهو الكلام في قسمة الامارات فلنعلم
ان الامارة هي ما يكون النظر الصحيح فيها
مفضيا الى الظن وبذلك تتميز من الدلالة والمتكلمون
يسمون ما هذا حاله امارة عقلية كان او شرعيا والفقهاء
يسمون الامارات الشرعية كالقياس وخبر الواحد
ادلة ولا يسمون الامارات العقلية ادلة كالامارة
على القبلة وعلى قيم المتلفات ثم ادلة الشرع
اما ظاهر ونص واما غير ظاهر وغير نص وما
ليس بظاهر منه ما لا يحصل فيه طريقة معينة
مثل ما يتوصل به الى قيم المتلفات ومتعة [illegible] ما
له طريقة معينة يشار اليها ولما كان كل دليل فله
مدلول وجب فيما له طريقة معينة ان يدل على
مدلول ولا يخلو مدلوله اما ان يكون حكما ٥
واما ان يكون دليلا على حكم فما يدل على حكم
مما له طريقة يشار اليها فهو القياس وما يدل

علي دليل حكم فمنه مايدل علي علة الحكم لبن
علة الحكم دليل علي الحكم وذلك نحو ما يستدل
به علي ان الكيل اولى من الطعم في كونه
علة الربا ومنه مايدل علي مراد الله تعالى
بخطابه المشترك نحو مايدل علي ان المراد بالاقرا
الحيض ومنه مايدل علي ان الله تعالى اراد بالكفارة
المعينة المتعلقة بالجماع في الصوم وان يعلقها
بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من الماثم
وهذا هو الاستدلال علي موضع الحكم عند ابي
الحسن والصحيح ان ذلك قياس علي ما نبينه
فيما بعد قبل خلل ماذكرناه في الكفارة فيما يدل
علي علة الحكم ٥ واما الموضع الثالث
وهو الكلام في ورود التعبد بالقياس فهو
ينتظم فصلين احدهما الكلام في جواز ذلك
والثاني في وقوعه ٥ اما الفصل الاول

فقد

فقد ذهب عامة الفقها وكثير من المتكلمين
الى جواز ورود التعبد بالقياس وذهب بشر بن
المعتمر والجعفران والنظام وبعض اهل
الظاهر وجماعة الامامية وطايفة من الخوارج
الى انه لا يجوز ثم اختلف هولا فمنهم من قال انما لا
يجوز التعبد بالقياس لان الشرع استقر قرارا
بينا في القياس لان موضعه الجمع بين المتشابهين
والتفرقة بين المختلفين والشرع ليس موضوعا
علي ذلك فان الحايض مامورة بقضا الصوم دون
الصلوة وان كانا مرفوعين عنها في الاول وكذلك
ايجاب الغسل من الجنابة دون ما يخرج من اذا
وبول وغير ذلك وكتحريم النظر الى المراة الشوها
واباحة النظر الى المملوكة الحسنا الى غير ذلك ومنهم
من قال لو جاز ذلك في بعض الشرعيات لجاز في

الكل وهو قول بعض اهل الظاهر ومنهم
من قال القياس يخطي ويصيب ولا يجوز التعبد
بما هذا حاله وهو قول داود وبعض اصحابه
ومنهم من قال انما لم يجز لنبي الله تعالى لا يجوز
ان يقتصر بنا على ادون البيانين مع القدرة على
اعلاهما والنص اعلا من القياس وهو قول بعض
اصحاب داود ومنهم من قال انما لا يجوز التعبد
به لانه يودي الى الجمع بين المتضادات وذلك هو
قول بعض من ينفي القياس وقول بعض من يثبت
القياس ويخالف في ان كل مجتهد مصيب
ونتكلم هاهنا في موضعين احدهما في اقامة
الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه ابتدا والثاني في
ابطال قول كل واحد من المخالفين على انفرا ده
اما الموضع الاول فالذي يدل على ذلك
ما قد ثبت من جواز ورود التعبد بالقياس
المعلوم اصله وعلته فلو فتح الاخذ بالقياس

المظنون

المظنون اصله وعلته لما فتح الاما افترق فيه
هذان التكليفان من كون احدهما مستند
الى الظن دون الاخر ولو فتح ذلك لما جاز ورود
العقل والشرع به وقد ثبت ورودهما له اما
العقل فقد ثبت وجوب القيام من تحت حايط
مايل يخشى سقوطه وكذلك فقد يعرف فتح
السفر للربح مع ظن الخسران وان جوز خلاف ما
ظن واما الشرع فكالتوجه الى القبلة عند قيام
الامارة والحكم بتقدير النفقات وللحكومات
في الجنايات التي ليست لها دية مقدرة وكجزا
الصيد وتعديل الشهود وانفاذ الحكم بشهادتهم
وتولية القضاة والامرا عند ظن سدادهم
واما الموضع الثاني وهو الكلام على كل واحد
من المخالفين على انفراده فاعلم ان من يزعم ان
الشرع استقر قرارا نفى القياس فقد ابعد لانه

ظن ان الشرع كله قياس وليس كذلك بل هو مرتب
على النص ومتاخر عنه وسببن واما يعتمد عليه
في موضع قد يعرا عن قيام دليل قاطع فاما في
مزاحمة الادله والنصوص واما الثاني فدعوى
غير مسلمه وتشبيههم ذلك بالادراك وكونه
طريقا فلا يختلف فغير صحيح فان العلم كما يحصل
بالمشاهدة فقد يحصل بالاخبار المتواترة وعلى
ان غروض ما ذكرنا ان يرونا قيام غلبة الظن
حيث لا يعوز العمل وذلك ممتنع واما الثالث
فباطل لان الاحكام ابدا معلومه وانما الظن طريق
واما الرابع فباطل والا دارت تمنع الاستدلال
بالادله واما الخامس ففاسد ايضا لان الترجيح
بين الامارات يرفع العمل عليها اجمع ه واما
الفصل الثاني وهو الكلام في انه قد ورد
التعبد به فقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من

قال

قال انه ورد التعبد به ومنهم من قال لم يرد واختلف
الاولون فمنهم من قال انه ورد عقلا ومنهم من
قال ورد سمعا وهو قول الجمهور من المتكلمين
فمنهم السيد ط عليهم السلام وذهب اخرون من
الى ان التعبد به ورد عقلا وسمعا وهو الذي اختار
ابو الحسين وبه قال رضي الله عنه واعتمد امامنا
المنصور بالله عليه السلام واختلف الاخرون فمنهم
من قال انما لم يرد التعبد به لان السمع لم يدل
عليه ولا دليل سواه ولو ورد دليل لقلت به ومنهم
من قال ان السمع قد ورد بالمنع منه ومنهم من
قال ان الاحكام كلها منصوصة ولا حاجة الى القياس
واستدل في الكتاب بالعقل والسمع اما العقل
فهو انه مرادنا بقولنا انه يدل على ذلك هو انا اذا ظننا
بامارة شرعية علية حكم الاصل ثم علمنا بالعقل
او بالحس ثبوتها في شي اخر فان العقل يوجب قياس
ذلك الشي على ذلك الاصل اما جواز قيام امارة شرعيه

على علة حكم الاصل فهو انا اذا علمنا ان قبح
شرب الخمر يحصل عند شدتها وينتفي عند
انتفائها لا سيما مع الايما والمناسبة المعقوله
كان ذلك امارة يقتضي الظن لكون شدتها
علة تحريمها والشدة معلوم ثبوتها في الشده
وانما قلنا ان العقل يوجب قياس النبيذ على
الخمر لان العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه امارة
المضرة الا ترى ان العقل يقتضي قبح الجلوس تحت
حائط مائل لعلمنا بامارة المضرة وامارة التحريم
هي امارة المضرة ومتى قيل هذا ايتم لو لم ينقل
بما هو اقوى منه فاما انكركم انما تقرر في الشريعه
من الفرق بين النظيرين والتسويه بين المختلفين
يوجب القياس ابطال القياس قلنا هذا طعن
على الشي بنفسه فكيف يقبح وعلى ان هذا انما
ينتقض لو عري عن الادله السمعيه التي

قضت

قضت بالقياس وعلى ان هذا لو منع لم يمنع
من كل قياس لا سيما ما هو في اعلا درجات
الجلا والظهور بحيث لا يشتبه الحال فيه وهذه
الامثلة التي بينا دون ليست كتعليق تحريم
الخمر بالشدة وقياس النبيذ عليها كذلك قال
رضي الله عنه واما الشرع فالسنة والاجماع اما
السنة فما روي ان النبي صلى الله عليه قال لمعاذ
حين انفذه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله تعالى
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان
لم تجد قال اجتهد راي فقال النبي صلى الله عليه
قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله وعنه
صلى الله عليه انه قال لمعاذ وابي موسى وقد انفذهما
الى اليمن بم تقضيان قالا ان لم نجد الحكم من الكتاب
والسنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى
الحق عملنا به وعنه عليه السلام انه قال لابن مسعود

اقض بالكتاب والسنه اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم
فيهما اجتهدت رايك ووجه الاستدلال بهذه
الاخبار ان النبي صلى الله عليه صوب الاجتهاد
وامر به عند الانتقال من الكتاب والسنه
فعلمنا ان الاجتهاد لم ينصرف الى الحكم بالكتاب
والسنه ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
لعمر وقد ساله عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت
ثم مججته وقوله للخثعميه وقد سالته الحج
عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضيه
قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى ووجه
الاستدلال بهذين الخبرين انه صلى الله عليه شبه
قبلة الصايم من غير جماع بمضمضه من غير ابتلاع
واجرى حكم احدهما على الاخر وهو نفي فساد الصوم
وهذا قياس وقوله ارايت لو تمضمضت يدل على
انه قد كان تمهد امر القياس وكذلك قوله عليه السلام
للخثعميه

للخثعميه قال رضي الله عنه وهذه الاخبار وان
كانت اخبار احاد فان الاحتجاج بها في هذه
المساله تصح لان استعمال القياس من الاعمال
جاز ان يقبل فيه اخبار الاحاد ويقطع بوجوبه
علينا الدليل الذي يدل على قبول اخبار الاحاد
كما يقطع بذلك على وجوب ما تضمنته اخبار
الاحاد من فروع الشريعه اذ لا فرق بين ان يظن
ان النبي صلى الله عليه امر بالتيمم في الطهارة وبين
ان يظن انه امر باستعمال ما يفضي الى وجوب النيه
في انه يجب العمل بحسب الظن الا ترا انه لا فرق بين ان
يخبرنا مخبر بوجود سبع في الطريق في لزوم تحرزه
اذا ظننا صدقه وبين ان نامر بامر ظاهره السداد
والنصح سوال رجل عن الطريق ويقول لنا انه
خبير بالطريق فانه يلزمنا سواله مهما حققنا في

الطريق واذا اخبرنا بشي فظننا صدقه عملنا
بحسبه وخبر معاذ وان تلقته الامه بالقبول
واحتج به بعضها وتاوله بعضها فان ذلك
لا يدل على انه متفق على صحته لانه لا يمتنع
ان تكون الامه لم ترده لانها لم تعلم بطلانه ولما
امكن المخالف تاويله ولم يعلم بطلانه تاوله
ولم يرده كاخبار الفقه واما الاجماع فهو
ان الصحابه اجمعت على العمل بالقياس من غير
تناكر فمن ذلك قول الرجل لزوجته انت
على حرام قال ابو بكر وعمر هو يمين
وقال امير المومنين عليه السلام وزيد بن ثابت
هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود هو تطليقه
وقال ابن عباس هو ظهار وقال بعضهم هو
ايلا ومما اختلفوا فيه وتشبهوا بغير مساله

الجد

الجد فمنهم من جعله بمنزله الاب وبورثه جميع
المال دون الاخوه وهو ابو بكر وابن عباس ومنهم
ومنهم من لا يورثه جميع المال وهو امير المومنين
وزيد وغيرهما ومن ذلك اختلافهم في المساله المعروفه
بالحماريه فان عمر ورث الاخوه لاب وام فيها ولم
يورثهم امير المومنين عليه السلام وعمر انما
ورثهم بالقياس وكذلك سائر الصحابه فانهم لم
يرجعوا في جميع ما تقدم الى نص اذ لو كان نص
لاحتج به بعضهم على بعض وانما رجعوا فيه الى
طريقه في القياس خالف كل فيها صاحبه وكانوا
بين قايس وراض بالقياس وبين ساكت عن
النكير سكوت رضا فكان ذلك اجماعا منهم
على اثبات الاحكام الشرعيه بالقياس واجماعهم
حجه على ما تقدم ومما يحتج اجماعهم ويمكن

ان سدى به دلاله في المساله ما ظهر عنهم من
القول بالراي كما روي عن ابي بكر في الكلاله
اقول فيها براي وعن عمر اقضي فيها براي وعن
عثمن ان تتبع رايك فرايك رشيد بقوله لعمر
وعن علي عليه السلام اجتمع رايي وراي عمر
في حديث ام الولد حتى قال عبيده السلماني رايك
في الجماعه احب الينا من رايك وحدك وحديث
بن مسعود في قصة الاشجعيه وهي بروع بنت
واشق اقول فيها برايي والراي اذا اطلق
يفهم منه القياس والاجتهاد وهذا ظاهر
لا يمكن رفعه فيثبت ان التعبد بالقياس في
الحوادث الشرعيه قد ورد ه فصل
ويتفرع على هذه الجمله فوايد منها ما يتفرع

عن الفصل الاول ومنها ما يتفرع عن هذا الفصل
بعده الفرع الاول قال رضي الله عنه الاكثر
على انه كان يجوز بعد الرسول صلى الله عليه وسلم
بالقياس والاجتهاد عقلا كما انه تعبد بذلك في الحروب
وزمانه لا بل على خلافه والذي يدل على الاول
انه كما يجوز في العقل ان يكون مصلحتنا ان
نعمل بالاجتهاد تارة وبالنص اخرى جاز مثله
فيه عليه السلام كما في مضار الدنيا ومنافعها
الفرع الثاني قال رضي الله عنه اختلف اهل
العلم في انه هل يجوز كان يجوز ان يتعبد الله
عز وجل من عاصر النبي صلى الله عليه وسلم ممن
حضر او غاب عنه بالقياس والاجتهاد ام لا ه
فحكى قاضي القضاه في الشرح ان اكثر الذاهبين
الى الاجتهاد اجازوا تعبد من غاب عن النبي صلى
الله عليه ممن غاب عن النبي صلى الله عليه ممن

كان في عصره بالاجتهاد و القياس والاولون منعوا
منه وحكى ان اباعلي قال في كتاب الاجتهاد
لا ادري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي صلى
الله عليه واله في عصره ان يجتهد ام لا قال
لان خبر معاذ من اخبار الاحاد والصحيح
ان لهم ان يجتهدوا اذا ضاق زمان الحادثة
عن استفتا النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم يمكنهم
سؤال ذلك ولانه لا فرق في العقول بينهم وبين
من لا يعاصر النبي صلى الله عليه واله وذكر
قاضي القضاه ان خبر معاذ و ان كان من اخبار
الاحاد فقد تلقته الامه بالقبول فصح التعلق
به في ان المجتهد يجتهد مع غيبته عن النبي
عليه السلام فاذا امكن المجتهد مراسلة
النبي فالقول فيه كالقول في الحاضر اذا امكنه
سؤاله وقد اجاز اجتهاده قوم من القياسيين

منهم

منهم محمد بن الحسن وابو رشيد واشار اليه قاضي
القضاه الا ان يمنع من الاجتهاد مانع ومنع
منه اخرون منهم ابو علي وابو هاشم ومنهم من
اجاز ذلك متى اذن النبي صلى الله عليه وهو
قول ابي الحسن فحصل من ذلك ان العقل عنده يمنع
من ذلك وقد صححه رضي الله عنه قال كما لا يجوز
للسالك في برية مخوفة ان يعمل على رايه مع تمكنه
من سؤال من خبر الطريق اشد من خبرته فكما
لا يجوز ان يجتهد من غير ان يطلب النصوص ٥
فيفقدها ويجوز ان يسال النبي صلى الله عليه واله
ان يكله الى اجتهاده بان يعلم الله على ان مصلحته
ان يعمل على اجتهاده ٥ **الفرع الثالث**
قال رضي الله عنه لا يجوز التعبد بالقياس
في جميع الشرعيات ويجوز التعبد في جميعها
بالنصوص اما جواز ذلك بالنصوص فلانه ٥

ممكن ان ينص الله تعالى على صفات المسائل في
الجملة فيدخل تفصيلها فيها ويجوز ان يكون ذلك
مصلحة نحو ان ينص الله تعالى على الربا في كل موزون
فيدخل في ذلك انواع الموزونات واما انه لا يجوز
التعبد في جميعها بالقياس فلانها اما ان يقاس على
غيرها من الاصول العقلية باعتبار وجوه قبحها
وحسنها وباعتبار امارة عقلية مستندة الى العادات
لم يصح ذلك لان هذه الشرائع مصالح وهي غيوب
لا مجال للعقل فيها واما ان يقاس بعضها على بعض
بان يقاس الفرع على الاصل ثم الاصل على الفرع
لم يصح لان ذلك تبيين الشي بنفسه ٥ الفرع
الرابع قال رضي الله عنه اختلف اهل العلم في
النص على علة الحكم هل هو يفيد بالقياس بها ام لا بد

من تعبد

من تعبد به ابدا قال الجعفران وبعض اهل
الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس
بها واليه ذهب ابو عبد الله وقاضي القضاة
ثم اختلفا فقال قاضي القضاة اذا ورد التعبد
بالقياس تعبدت ولا يحتاج الى دليل في تلك العلة
خاصة وقال ابو عبد الله لا بد من اشتراط ذلك
وقال النظام ان النص عليها يكفي في التعبد بالقياس
بها وهذا ظاهر قول الفقها وقول بعض الظاهرية
وابي الحسين البصري وقال ابو هاشم وابو الحسن ان
ذلك يجري مجرى ذكر جميع ما هي علة فيه ولكن
لم يسلما انه عند التعبد بالقياس لازم له فاما ابو عبد الله
فانه انما قال بالنص على العلة لا تكون تعبدا بالقياس

بها متى كانت علة في ايجاب الفعل او في
كونه مندوبا فاما متى كانت علة في التحريم
فانه ان يقول ان النص عليها تعبد بالقياس بها
ولا يحتاج في ذلك الى تعبد اخر واستدل في الكتاب
لصحة ما يختاره من قول ابي اسحق النظام بان الله
سبحانه لو قال اوجبت اكل السكرات في كل يوم
لانه حلو لكان ذلك تعليلا لوجوبه في كل يوم ولكانت
الحلاوه فقط وجه المصلحه في وجوبه في كل يوم
لانه قصر التعليل عليها مع اختلاف احوال الناس
ولا يجوز حصول وجه الوجوب او الحسن او القبح
ولا يوثر الا ترا انه لا يجوز حصول الفعل ظلما
ولا يكون قبيحا وبعد فان قدرا من الرفق
لا يجوز ان يصلح الصبي وهو على صفة مخصوصة

ولا

ولا يصلح مثله متى كان الصبي على تلك الصفه
واذا ثبت ذلك كانت الحلاوه موثره في المصلحه
في كل موضع فوجب اكل العسل ٥ الفرع
الخامس اختلف اهل العلم في ان النبي صلى الله عليه
وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد ام لا فمنهم
من قال لم يكن متعبدا بذلك في شي من الشرعيات
وهو قول ابي علي وابي هاشم وابي عبد الله وحكي
عن ابي يوسف انه قال كان متعبدا بذلك وتاوله
ابو عبد الله على الحروب واحكام الدنيا وهو
اختيار القاضي في بعض المواضع وجوز الشافعي
في رسالته ان يكون في الاحكام الشرعية ما
قاله عليه السلام اجتهادا وجوز القاضي في
موضع ولم يقطع عليه واليه ذهب ابو الحسين
البصري واختاره في الكتاب رضي الله عنه

واحتج لذلك بان العقل يجوز ان يتعبد الله
فيه بالاجتهاد وليس في العقل ولا في السمع ما يدل
على انه تعبد بذلك ولا على انه لم يتعبد به ولا يجوز
القطع في ذلك على احد الامرين لغير دلالة ۝
الفرع السادس قال رضي الله عنه اختلف
اهل العلم فيمن غاب عن النبي صلى الله عليه واله
هل كان متعبدا بالاجتهاد ام لا فذكر قاضي
القضاه في الشرح ان اكثر الذاهبين الى الاجتهاد
قالوا كان متعبدا بذلك والاقلون منعوا من ذلك
وحكي ان ابا علي قال لا ادري هل كان من غاب عن
النبي عليه السلام متعبدا بان يجتهد ام لا كما
تقدم في الحكاية ولم يقطع قاضي القضاه على ورود
التعبد بذلك لمن حضر النبي عليه السلام لان ما
يروي في ذلك اخبار احاد وقطع على ان من غاب عنه
ممن عاصره متعبدا بذلك لان خبر معاذ عنده
ثابت

ثابت لتلقي الامه بالقبول كما قدمنا قال رضي الله
عنه وظاهر انه لم يكن عادة الحاضر عند النبي
صلى الله عليه واله الاجتهاد لانه لو كان ذلك
عاده لهم لظهر ذلك عنهم كما انه لم يكن عادتهم
طلب الحكم في التوراة ويجوز ان يكون الواحد والاثنين
والاثنان قد اذن لهم النبي صلى الله عليه واله بان
يجتهد بحضرته لان خبر عمرو بن العاص يجوز صحته
فاما من غاب عن النبي صلى الله عليه واله فيجوز ان
يكون متعبدا بالاجتهاد ايضا الا ان الامر فيه
اظهر لان خبر معاذ ظاهر ۝ الفرع السابع
اختلف اهل العلم في القياس هل هو مامور به ودين
ام لا فذهب قوم الى انه مامور به وهم الذين يحتجون
على التعبد به بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ۝
وما يجري مجراه وذهب قوم الى انه لا يوصف

بذلك واعلم انه ان اريد بكونه مامورًا
به ان الله تعالى بعثنا على فعله بالادله فذلك
صحيح وان اريد به انه مامور به وبصيغة
الامر فهو محتمل عندك رضي الله عنه قال
لكن الاعتبار هو الاحتمال الاستدلال وللمخالف
ان يحمله على الاستدلال بالادله العقليه او
بالنصوص فلا يدل على ورود التعبد بالقياس
في الشرعيات فاما وصفه بانه دين الله تعالى
فعند ابي الهذيل انه لا يطلق عليه ذلك لان اسم
الدين يقع على ما هو ثابت مستمر وابو علي يصف
ما كان واجبا منه بذلك واما قاضي القضاة
يصف بذلك واجبه وندبه قال وذلك هو اختيار
القاضي شمس الدين ادام الله عزه وهو الصحيح

لان الدين

لان الدين في الشريعه هو الايمان لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولو كان
الدين والايمان غير الاسلام لكانا غير مقبولين
ومعلوم انهما عندنا مقبولان وقد ثبت ان الايمان
في الشريعه فعل الطاعات وترك المقبحات
وما الاولى تركه على ما ذلك مبين في موضعه ومعلوم
ان القياس من قبيل الطاعات لانه لا يخرج من ان
يكون واجبا او ندبا ثم الواجب ضربان واجب
على الاعيان والتضييق والاخر على الكفايه فالاول
قياس من نزلت به حادثه من المجتهدين او كان
قاضيا فيها او مفتيا ولم يقم غيره مقامه وضاق
الوقت والثاني ان يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب
القياس فيما يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه

فقد ندب الانسان الى الاجتهاد فيه ليكون الجواب
معدًّا فيه لوقت الحاجة ۞ واما الفصل
الثاني وهو الكلام في اركان القياس وبيان
شروطها فاعلم انما تقدم من هذا الباب انما هو
تمهيد وتوطيه وما نختم به تتمة الباب وتكملة
وثمرة القياس ولبابه ما نحن ذاكروه الان وبالله
التوفيق ۞ واعلم ان مدار القياس على اربعة اركان
الاصل وما بني عليه والفرع وما بينهما وهو
الحكم وما يرتبط به هذا الحكم وهو العلة ونحن
الان ناخذ في تفصيل كل واحد من هذه الاركان
الاركان ۞ فصل اما الاصل فله شروط احدها
ان يكون الحكم المردود اليه ثابتا فيه وثانيها ان يكون
حكمه هذا شرعيا وثالثها ان يكون علته شرعية

ورابعها

ورابعها ان لا يكون هذا الاصل انما يثبت بطريق
ثبوت ما رد اليه وخامسها ان لا يعارض
هذا الاصل نص وسادسها ان يكون ما دل
على علة الاصل مقصورا عليه وسابعها
ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس وثامنها
ان لا يكون مردودا الى اصل اخر ثابت بالقياس
ثم كذلك ابدا وتاسعها ان يكون هذا الاصل
قابلا للتعليل وعاشرها ان يكون باقيا غير منسوخ
اما الشرط الاول فلان الحكم متى لم يثبت في الاصل
لم ينتفع به الناظر ولا المناظر فينبغي ان ينظر
المجتهد في الحكم هل هو ثابت في الاصل
ام لا فان احد الخصمين قد يقيس على اصل
لا يسلم له ثبوت الحكم فيه وقد يثبت الحكم

في بعض الاصل دون بعض فمتى رام القايس رد
الفرع الى الاصل في ثبوت مثل حكمه بحسب ثبوته
في الاصل جاز ذلك الا ان يمنع منه مانع من
اجماع او غيره مثاله ان يقول الحنفي طهارة
بالما فلم يفتقر الى النيه كازالة النجس وسايره
من بعد الوضو من اعضا الطهاره ويقول
بل يفتقر الى النيه في استباحة الصلوه بها فيقيس
على غسل الثوب عن النجاسه وذكر تقريب ۵
واما الشرط الثاني وهو ان يكون الحكم
شرعيا فمعناه ان تكون طريقه الشرع ولا
بد من ذلك لان كلامنا في القياس الشرعي
واما الشرط الثالث وهو ان تكون علته
شرعيه فلسنا نعني بذلك ان ثبوتها فانه
قد يعلم عقلا كالكيل والثقل والطعم

واما

وانما نعني به كون الوصف علة وانما قلنا ذلك لان
طريق العلة متى لم تكن نصا او ايما او اجماعا انما
هو كيفيه ثبوت حكمها وتاثيرها فيه ان
يثبت حكمها معها في الاصل وينتفي بانتفايها
ومعلوم ان ذلك موقوف على الشرع لان حكمها
وكيفيه ثبوته بحسب العلة حاصلان
بالشرع فقط والنص والايما طرق شرعيه ۵
واما الشرط الرابع وهو ان لا يكون هذا الاصل
انما يثبت بطريق ثبوت ما رد اليه فلان ذلك ۵
فضل غير محتاج اليه كقياس الارز على الذره
في الربا والذره على البر ۵ واما الشرط الخامس
وهو ان لا يعارض هذا الاصل نص فلان القياس
متوخر عن النص فلا يجوز ان يعترض به عليه
واما الشرط السادس وهو ان يكون ما دل على
علة الاصل مقصورا على ذلك الاصل فلان خلاف
ذلك يكون قياس منصوص على منصوص ولا مزيه

لا احدهما على الاخر كمن يستدل في دخول الربا
في الشرجل بانه مطعوم فكان ربويا دليله البر
فاذا سيل عن الدليل على كون البر ربويا استدل
بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا كذى وكذى وفي المثال نظر ه واما الشرط
السابع وهو ان لا يكون هذا الاصل مخصوصا به
عن سنن القياس فهو كتخصيص رسول الله
صلى الله عليه وسلم بنكاح المراه بلفظ الهبه
عند الشافعي او من دون مهر او ولي عند غيره
وكتضحية ابي برده بالجذع من المعز وكالمسايل
التعبديه لا نظير وهي ان توجد العله في الاصل
ولا يوجد لها نظير في فرع من الفروع كضرب
الديه على العاقله والقسامه ولبن المصراه ه
والشفعه وغير ذلك وكالمسايل التي لا
يعثر على علل احكامها كاعداد الركعات

وصفات

وصفات المناسك وتفصيل زكوة المواشي وغيره
ذلك ه واما الشرط الثامن وهو ان لا يكون
هذا الاصل مردودا الى اصل اخر انما يثبت بالقياس
ثم كذلك ابدا فهذا هو الكلام في انه هل يجوز
اثبات اصول الشرايع الظاهره بالقياس لا يجوز
كالصلوه والصوم فعلى هذا لا يجوز اثبات
صلوة سادسه بالقياس وذلك لانه احد علينا
التطرق اليها بالادله المعلومه ولان الامه اجمعت
على انه لا مجال للقياس فيها ولانا قد بينا ذلك في
الفرع الثالث من الفروع السبعه ثم اختلفوا
فيما سوى ذلك من الشرعيات كالكفارات
والمقادير وغير ذلك فذهب الشافعي واصحابه
الى جواز ذلك بالقياس وذهب ابو حنيفه
واصحابه الى المنع من ذلك والخلاف بينهم راجع

في الحقيقة الى انه هل يجوز في الشريعة من جملة
من المسائل سوى ما ذكرنا بعلم انه لا يجوز ان
يدل دليل على علل احكامها فيمتنع استعمال
القياس فيها في الجملة ام ليس في الشريعة ذلك
بل ينبغي ان يستقري مسالة مسالة فاصحاب
ابي حنيفة يقولون قد علمنا ذلك في جملة من
المسائل على الجملة نحو ما ذكرنا من الكفارات
والتقديرات وغيرهم لا يحكم بذلك في جملة
من المسائل على الجملة بل يستقري المسائل
مسالة مسالة قال رضي الله عنه والاولى هو
استقراوها مسالة مسالة فما لم يدل على علته
دلالة لم يستعمل فيه القياس وما دلت على علته
دلالة استعمل فيه القياس والكفارات والتقديرات
كالنصب وما جرى مجراها يجوز ان يدل دلالة

على علة

على علة الحكم فيها فلا يجوز المنع من اثبات الاحكام
فيها بالقياس على الاطلاق وليس لمن منع من اثبات
الكفارات بالقياس ان يجريها مجرى الحدود من حيث
كانت عقوبات وذلك لانها ليست بعقوبات
محضة ولذلك امرنا بايقاعها على وجه القربة
والعبادة وبعد فالمخالف يسوي في المنع من اثباتها
قياسا بين ما يجري منها مجرى العقوبات وبين
ما يجري مجراها وايضا فقد اثبتوا على الاكل متعمدا
في شهر رمضان كفارة وهي جارية مجرى العقوبات
فانهم انما اثبتوها اعتبارا بالمجامع وسلكوا في ذلك
مسلك التعليل وقول ابي الحسن ان ذلك ليس بقياس
وانما هو استدلال على موضع الحكم لانا نحتاج الى الاستدلال
لنعلم ان الجماع يختص بامر مخصوص ولا نحتاج الى الاستدلال
لنعلم ان البر مكيل فلا يصح لان حاجته الى الاستدلال

على ذلك لا يخرجه عن ان يكون قد شكل مشكل
التعليل بهذه الاوصاف واجرا حكمها
معها اذ هذه هي صورة القياس وبعد فان كثيرا
من المقاييس يعلم ثبوت حكم علته في اصله بدليل
وهو ما كانت علته حكما شرعيا على ان ما
افتقر اليه الى الاستدلال هو اخفا مما يعلم
ضرورة فان لم تثبت الكفارة بالاجلى فالاولى
ان تثبت بالاخفى واما المقادير فانه يجوز اثباتها
بالقياس لانه يمكن معرفة صحة العلة في ذلك
نحو ما يقوله فيما لا يكال مما اخرجت الارض كالخضراوات
ان نصابها مقدرة بمائتي درهم لانها اموال تجب فيها
الصدقة ولا نصاب لها في نفسها مقدرة فيجب ان
يكون نصابها مقدرا بمائتي درهم لانها اموال تجب فيها
الصدقة ولا نصاب لها في نفسها مقدرة فيجب ان يكون
نصابها معتبرا بقيمتها ومقدرا بمائتي درهم قياسا

على اموال التجارة فانها انما وجب ان يكون نصابها
معتبرا بقيمتها ومقدرا بمائتي درهم لانها اموال
تجب فيها الصدقة ولا نصاب لها في نفسها مقدرة
بدليل ان هذا الحكم يثبت بثبات هذه العلة
ويزول بزوالها ولذلك لو كان لها نصاب في
نفسها لم يجب ان يعتبر نصابها بقيمتها ه

واما الشرط التاسع وهو ان يكون الاصل
قابلا للتعليل فاعلم ان هذا اللفظ يقال على ثلاثة
معان منها ان لا يبعد في المسائل القريبة النظير
ومنها ان لا يعلم بالشرع بطلان ما يدعي كونه فرعا
لفقد العلم بالعلة كالصلوة والصوم جملة وغيرها
من العبادات وهذان القسمان قد سبقا والثالث
ان لا تكون علة الاصل قاصرة فهو اذا ليس باصل
اذ لا فرع ينتقل اليه الحكم عنه وصار في الحكم كانه

لا علة له وأما الشرط العاشر وهو أن يكون
الأصل باقيا غير منسوخ فلان ذلك لو لم يجب
لكان الحكم مسندا [illegible] غير مشعر بالقياس
فصل واشترط بعضهم شروطا أخر منها أن
تجمع الأمة على تعليل الأصل أو يرد النص بذلك
ومنها أن لا يكون حكمه ثابتا بخبر واحد بخلاف
قياس الأصول ومنها أن لا يكون فعلا لرسول
الله صلى الله عليه وسلم أما الشرط الأول
فاعلم أن أكثر الفقهاء والمتكلمين ذهبوا
إلى أنه يصح القياس على كل أصل سواء
ورد النص على القياس عليه بعينه أو لم
يجمعوا على ذلك وحكي عن بشر المريسي
المنع من القياس على الأصل إلا بعد أن تجمع
الأمة على تعليله وعن قوم أنه يجب أن ينص لنا
على تعليله واستدل في الخان على أنه لا اعتبار

بذلك

بذلك بأن الصحابة قد قاست على أصول لم
ينعقد فيها إجماع على قياس تلك المسائل عليها وقد
قاس كل واحد منهم على غير الأصل الذي قاس
عليه غيره ولا نص لهم على القياس على أصل من
الأصول لأنه لو نص لهم على ذلك لاحتج به بعضهم
على بعض في وجوب القياس على ذلك الأصل فلأنه
إن كان الأصل قد نص على علته فقد بينا أن ذلك
تعبد بالقياس عليه وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبد
وبينا مثل ذلك في العلة المستنبطة وقلنا إن
العقل يقتضي القياس بها على الأصل كالأمارات
العقلية ٥ وأما الشرط الثاني وهو ألا يكون حكمه
ثابتا بخبر واحد بخلاف قياس الأصول فقد اشترط
إمامنا أبو الحسين المؤيد بالله أحمد بن الحسين
الهاروني عليه السلام وذهب أبو الحسن وأبو

عند عبد الله الى انه لا يجوز القياس عليه الا في ثلاثة
مواضع احدها ان يرد معللا كما روي في
الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات
وثانيها ان تحصل الكلمة من الاتفاق
على تعليله وان اختلف في علته وثالثها
ان يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا
للقياس على بعض الاصول وان كان مخالفا
للقياس على اصول اخر وقال محمد بن شجاع
الثلجي اذا كان الخبر الوارد بخلاف قياس الاصول
غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فاقتضى قوله
هذا ان يكون مذهبه انه اذا كان مقطوعا
به جاز القياس عليه وذكر قاضي القضاة في بعض
المواضع وابو الحسين انه ان كان مقطوعا
به جاز القياس عليه وان لم يكن مقطوعا به
ولم يكن علته ثابتة بالنص ولا تنبيه نص لم

لم يجز القياس عليه وان كانت علته ثابتة بنص
او تنبيه نص فقد اختلفوا في ذلك فذهب قاضي
القضاة الى انه يجوز القياس عليه كما يجوز
القياس على سائر الاصول وذهب ابو الحسين
الى ان ذلك موضع اجتهاد فهولا على اختلافهم
فريق وقال فريق اخر وهم اصحاب الشافعي
وجماعة من الحنفية وابو علي وابو هاشم
والقاضي في موضع اخر انه يقاس عليه مطلقا
وذلك هو اختيار السيد الامام ابي طالب عليه
السلام واعتمده رضي الله عنه في الكتاب
واستدل على ذلك بانه انما جاز القياس على
سائر الاصول لكونها طرقا شرعية واجبة
الاتباع معروفة الوجوه التي لاجلها ثبتت احكامها

وقد شاركها هذا الخبر في ذلك فيجب ان يشاركها
في جواز القياس عليه يوضحه انه اذا كان عموم
الكتاب لا يمنع من القياس على تخصيصه وان
كان خبر واحد بالاتفاق فان لا يمنع القياس
على العموم من القياس على اصل اخر يخالف العموم
اولى لان العموم اقوى في نفسه من القياس على العموم
فاذا صح ذلك وجب ان يرجع المجتهد الى
الترجيح بين القياسين المتعارضين اعني
قياس الاصول والقياس على هذا الخبر فايهما
كان ارجح عمل به فان قيل هذا الكلام
يشعر بانه رضي الله عنه كان يكل ذلك الى
ما يقوى للمجتهد وهو قوله وجه قلنا انما
هذا حاله لا يتحقق مذهبا في المسالة فان الاجتهاد
محكم في مسايل لا تحصى من باب الاصول واليه

ينتهي

ينتهي الناظر وبه يمضي الحكم في الحوادث الشرعية
وانما الذي يعد مذهبا في مثل ذلك انه هل
يدخل في اقيسة المجتهد على غيره فيؤثره
وان يضعف عند اخر يرجح ما هو اقوى
منه ويتركه ولاحظ هذا الاصل فانه كثير
ما يعترف له سحنون في مسايل من الاصول
واما الشرط الثالث وهو ان لا يكون فعلا
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فربما مر للشافعيه
وصورته ان يقال عقد نكاح فصح بلفظ الهبة
دليله نكاح ميمونة الهلالية وام شريك الدوسية
فيقول هذا قياس على فعل صاحب الشرع وحكمه
يسقط مؤنته وهذا خطا فان حكمه باق ما لم ينسخ ولو
قال المعترض بدلا من ذلك هذا من قبل ما تعبد به
عن شين القياس اذ هو خاصة له عليه السلام

لكان اقرب الا ان لنا ان نقول الخاصة وجه
اخر ۵ فصل واما الركن الثاني
وهو الفرع فله شروط احدها ان لا يكون
منصوصا عليه وثانيها قيام علة حكم
الاصل فيه وثالثها ان لا يتفاوت حال الاصل
والفرع ورابعها ان لا يثبت بها خلاف حكمها
في الاصل وخامسها ان لا يتاخر حكم الاصل
عنه على خلاف وسادسها ان يتحد موضعها
على خلاف ۵ اما الشرط الاول فلان ثبوت
حكمه بالنص يغنيه عن القياس فاما متى
كان ثبوت الاصل غير طريق ثبوت الفرع
فجائز ان يقاس عليه الفرع تاكيدا وان ساوله
نص على حاله ۵ واما الشرط الثاني وهو قيام
علة حكم الاصل فيه فاعلم ان القايس قد يعلل

الفرع باوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع
فيكون له ان ينازعه في ذلك وقد لا يسلم وجودها
في بعض الفرع فيمتنع القايس من قياس جميع
الفرع بتلك العلة وان رام القايس ان يقيس
ما وجدت فيه العلة خاصة جاز اذا امكن
ان يكون بعض ذلك الفرع معللة دون البعض
وقد يعلل القايس الاصل بعلة لا توجد في الاصل
عند خصمه او لا توجد في بعضه فله ان يمنعه من
رد الفرع الى جميع ذلك الاصل فان رده الى
الموضع التي وجدت فيه تلك العلة جاز ذلك
الا ان يمنع مانع من تعليل بعض الاصل دون
بعض وذلك كمنع اصحاب الشافعي من قياس
الحمص على البر لعلة انه مكيل بقولهم ان علة
تحريم التفاضل في البر هي قلة واحدة شايعه

في جميع البر لان الحبه والحبتين لايتاتا فيهما
الكيل واصحابنا ينفصلون عن ذلك بأن المحرم
من البر علته واحده وهي الكيل الا ان المحرم
هو ماياتى فيه الكيل دون ما لا ياتى فيه
الكيل لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاعن بيع
البر بالبر الا كيلا بكيل فاجاز الكيل ما منع
منه بغير كيل والذي يجوز بيعه اذا تساوى
في الكيل هو ماياتى فيه الكيل فيجب ان يكون
ماياتى فيه الكيل هو مايحرم بيعه اذا تفاضل
في الكيل ه واما الشرط الثالث وهوان
لا يتفاوت حال الاصل والفرع ومعنى ذلك
ان لا يكون الحكم في احدهما مخالفا للحكم
في الاخر ووجهه ان القياس اعتبار فرع باصل
في ثبوت مثل حكمه فمتى اثبتنا في الفرع خلاف

والكيل علة الربا في جميع البر ه قف

حكم

حكم الاصل عاد ذلك على كونه قياسا بالنقض
مثاله قول بعضهم شرع في صلوه الكسوف
الجماعه فليشرع فيها زيادة ركوع كصلاه
الجمعه زيد فيها الخطبه ه واما الشرط
الرابع وهو ان لا يثبت بها خلاف حكمها
في الاصل وظاهره لمثل ماقلناه لكن ذلك في قياس
الطرد فاما قياس العكس فهو كذلك ه واما
الشرط الخامس وهو ان لا يتاخر حكم الاصل
عنه فقد اختلفوا فيه فمنهم من شرطه من حيث
كان ممتنعا ان يكون شرطا ما تقدم وجوبه
مستفادا من ما تاخر وجوبه لان الدليل تاخر
عن المدلول عليه فلا يجوز ذلك وقد كلفنا
العلم بالمدلول عليه قبل حصول الدليل لان ذلك
يكون تكليفا لما لا يمكن قال رضي الله عنه

والاولى ان يفصل القول في ذلك فيقال ان
الفرع اذا تقدم حكمه ولم يدل على ثبوت حكمه
الا القياس على علة الاصل فانه لا يصح ذلك
القياس لانه يجوز ان يدلنا الله عز وجل على
الحكم بادلة مترادفة الا ترا ان المعجزات
تتواتر بعد المعجزة الحاصلة عقيب دعوى
النبوة ومثال المسالة قياسنا للوضوء على
التيمم في وجوب اشتراط النية فيه وذلك ان الوضوء
وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة واما
الشرط السادس وهو ان يكون موضوعهما
واحدا من الاصل والفرع فقد حكى ذلك عن بعض
اهل العلم وكان رضي الله عنه لا يشترط ذلك ويميل
الى ان علة القياس متى حصلت في الفرع حسب
حصولها في الاصل وجب ان يقضى بالتسوية بين
الفرع والاصل وان اختلفا في التغليظ والتخفيف

من وجوه

من وجوه اخر وقد فصلنا القول فيه في الشرح
ومثال المسالة ان يكون الاصل مبنيا على التغليظ
كالوضوء وغسل الرجلين ويكون الفرع مبنيا
على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين ويروم
القياس ان يثبت في الفرع حكما مغلظا او يكون
الاصل مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين
ويكون الفرع مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل
الرجلين ويروم القياس ان يثبت في الفرع حكما
مخففا فصل واما الركن الثالث وهو
الحكم فقد اعتبر فيه ثلاثة شروط احدها ان يثبتنا وله
النص في الاصل هذا عند ابي هاشم وخالفه الجمهور
واستدل في الكتاب على خلافه بوجوه احدها
ان الدليل العقلي لم يفصل بعد قيام الامارة بين ما
ورد النص على ثبوت اصله كخبر الاحاد وبين
ما ليس كذلك وثانيها ان الصحابة قاسوا مسالة

الحرام ولم يتقدم فيها نص زاموا انفصله بل كانوا
بمقايستهم يسوون اصل الحكم وكذا كنا به
الطلاق وقد قاس مثبتوا القياس الارز على البر
ولم يتقدم النص على تحريم التفاضل فيه على الجملة
وثالثها ان القياس دليل شرعي فيجب استعماله ما
امكن الا لمانع ولا منع وثانيها ان يكون شرعيا
فاما الحكم العقلي فهو خارج عن ما نحن فيه لين
كلامنا في القياس الشرعي دون غيره وكذلك
القياس اللغوي فانه لا اعتبار به في هذا الباب
وذلك نحو ان يجري على النبيذ اسم الخمر ثم يحكم عليه
بالتحريم تبعا لذلك وهذا على الخلاف في انه هل
يجوز اثبات الاسما بالقياس ام لا فمنهم من يجوز
ذلك وهو ابو العباس بن سرج من اصحاب الشافعي
فانه كان يثبت الشفعة تركه بالقياس ه
ويجري عليها احكام التركات باب المواريث

وكالنبيذ

وكالنبيذ والخمر والظاهر من قول الحنفية
المنع من ذلك على الاطلاق ومنهم من فصل
القول فيه فقال انه لا يجوز اثبات الاسما اللغوية
ابتدا [redacted] بالقياس على الاطلاق وانما الذي يجوز
من ذلك ان يضع واضع اللغة اسما على مسمى لكونه
على صفة متى علمنا مسمى على كمال تلك الصفة اجرينا
عليه ذلك الاسم بالقياس وهذا هو قول القاضي
وابي الحسين واعتمده رضي الله عنه في الكتاب
وينبغي ان يتكلم في موضعين احدهما ان يبدا
الاسما ووضعها على المسميات بحصول معظم
صفات الاصل لا يجوز والثاني ان ذلك يجوز متى
علمت الصفة التي هي عرض المسمين على الكمال
والتمام اما الموضع الاول فالذي يدل على
ذلك ان يسميه هذا الشي المشار اليه بهذا الاسم
على معنى انه قد سمي به اهل اللغة انما هو حكاية

عن اهل اللغه وليس يخلوا اما ان يعني بذلك
انهم سموا ذلك الشي بهذا الاسم واجروه عليه
كما سموا السبع المخصوص اسد وكما سموا هذه
الشجره نخله او يعني بذلك انهم لم يسموه ولكن
الوجه الذي له ولاجله سموا غيره بهذا الاسم
حاصل في هذا الشي فينبغي ان يسمي هذا الشي بذلك
الاسم المخصوص بحصول غرض واضع الاسم وهذا
ضرب القياس فان عني به الاول فمجرد الدعوى
على اهل اللسان وبعد فان ذلك لو صح لاغناه
عن القياس وان عني به الثاني فذلك صحيح
لو ثبت ان ماله ولاجله وضع اهل اللغه ذلك
الاسم على مسماه الذي هو ظاهر في افادته حاصل
في هذا الشي ولكن ذلك غير مسلم فان الاسم لا يكفي

في وقوعه

في وقوعه على مسماه معظم صفه المسما وغرض
المسمي بل لابد من مراعاه خصوصيه المسما كما ان
لا يجري البلق على غير الخيل وان حصل سواد وبياض
لما لم يحصل كمال صفه المسما ثم الذي يدل على اثبات
الاسما بالقياس الشرعي لا يجوز ان اللغه اسبق من
الشرع ولتقدم اللغه خاطبنا الله تعالى بها فلا يجوز
اثبات اسمايها بامور طارته وبعد فقد ثبت ان
امارات جميع العلل الشرعيه تتعلق بالاحكام
ولا تتعلق بالاسما اللغويه وبعد فان ابا العباس
اما ان يحيل اثبات الحكم بالقياس ولذلك اثبت
به الاسم فان اراد الاول فهو باطل لان اكثر المسايل
انما يعلل فيها احكامها دون اسمايها والامارات
انما يدل على ان لبعض اوصاف الاصل تاثيرا في الحكم
لا في الاسم الا ترا انا نعلل تحريم التفاضل في البر بكونه

مكيلا لا يكون مسمى بانه برّ ۞ والامارات انما
تدل على ان للكيل او الطعم تاثيرا في تحريم التفاضل
لا في تسميته بانه برّ ثم انا نرد اليه الارز ليثبت
فيه حكمه وهو تحريم التفاضل فيه في البيع ولا
نروم بقياسنا عليه ان نسميه برا ونظاير ذلك
كثيرة وان اراد الثاني فاما ان يريد بالعلل العلل
الشرعية وبالاسماء الاسماء اللغوية لم يصح لما ذكرنا
وان اراد ان الاسماء اللغوية قد ثبتت بقياس عقلي
شرعي لم يمنع منه بكل حال ۞ واما الموضع
الثاني وهو الكلام في اثبات جواز اثبات
الاسماء اللغوية بالقياس متى علم كمال الوصف
الذي هو غرض المسمى على الكمال والتمام فالذي
يدل على ذلك انا لا نعني به الا متى كان يعلم اهل
اللغة سموا الابيض الذي حضرهم بانه ابيض لوجود

البياض

البياض فيه لعلمنا بانه متى انتفى عنه لم يسموه
بذلك ومهما وجد سموه به فمتى سمينا ما غاب
عنهم مما يحصل فيه البياض بذلك فقد قسنا
على ما سموه مما حضرهم وهذا انما لا مدفع له
ولولا ذلك لارتفعت اللغة الا فيما كان مشاهدا
لهم كالارض والسما وهذا فاسد ۞ والشرط
الثالث ان لا يكون الحكم مما ورد التكليف
فيه بالعلم والامارة مظنونة لان القياس متى
كان ظنيا لم يتصل به الى العلم ولو كلفنا ذلك لكانا
تكليفا لما لا يمكن وذلك لا يجوز ۞ فصل واما
الركن الرابع وهو العلة فالكلام منها يقع
في خمسة مواضع احدها الكلام في حقيقة
العلة والمعلول والسبب والشرط والمحال
والركن والفرق بينهما وثانيها الكلام في طريق

ثبوت العلة وثالثها الكلام في خواصها وشروطها
ورابعها الكلام في تعارضها وترجيح بعضها
على بعض وخامسها الكلام في الطريق الى
صحتها والعلم الفارق بين قويها وسقيمها
اما الموضع الاول فاعلم ان العلة عند اهل
اللغة ما يتغير به المحل ومن ذلك تسمى
المرض علة ثم صار في العرف عبارة عن
الدواعي والصوارف وهو في الصوارف
اغلب وفي الشرع عبارة عما نيط به الحكم
بطريقة النقل تحقيقا او تقديرا وقد ظهر
تعارف القايسين باجرا هذه التسمية على
الكل من موثر وغير موثر ومما يثبت فيه
العكس ومما لا يثبت فيه ومما يطرد وينقض
على الخلاف وان كان الاولى بذلك ما كان اشد

ملازمة

ملازمة في طرفي الطرد والعكس ثم كان
موثرا وما عداه احرى بان يسمى علامة والعرف
حاكم فالواجب النزول على حكمه واما المعلول
فهو الحكم المنقول وهو ما يختص بالفرع واما
المعلل فالحكم الاصلي وقد يطلق على الاصل
بواسطته واما السبب ففي اللسان يستعمل
في الحبل هذا هو الظاهر منه في الاصل قال
تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم ليقطع ثم
استعمل عرفا في كل ما يتذرع به الى امر من الامور
ويشير الى الوصفين قوله سبحانه وتعالى
وتقطعت بهم الاسباب وفي عرف الفقها
يستعمل في خمسة معان احدها ما يظهر فيه
التكرار من ما يكون علامة منفصلة عن محل
الحكم كرؤية الهلال سبب وجوب الصيام

ومواقيت الصلوة اسباب للزومها وثانيها
المعنى المقابل للمباشرة كما يقال للحافر والمردي
الاول صاحب سبب والثاني مباشر وحال
القيد عن العبد متسبب والعبد مباشر
للاباق وثالثها العلة فانهم قد يجرون
عليها هذا الاسم ولهذا يقولون الزنا سبب
الجلد والسرقة سبب القطع ورابعها مستند
العلة كاليمين سبب الكفارة اي مستند
علته من الحنث واذا قلنا ان الحنث سبب فالمراد
به العلة وخامسها علة العلة فانها قد تسمى
علة العلة بذلك كما يقال الرمي سبب القتل
هذا ذكره بعضهم قال والجرح علة القتل
وهذا منه غلط فان الجرح هو القتل نفسه القتل
ليس باكثر من تخريب بنيته التي معها بطل
حياته وانما يقال ان الرمي سبب الجرح المزهق

اوديه

اوديه وهذا ايضا فصل في الباب فلنتجاوزه
واما الشرط فهو في اللغة العلامة ومنه قوله
تعالى فقد جاء اشراطها والشرطي من ذلك ثم هو
عند الفقهاء عبارة عما يقف تاثير العلة عليه
كالاحصان في الرجم وعما وقف وجود العلة
عليه وهو الذي يعبرون عنه بانه شرط
العلة كالعقل في البيع والولاية في العقد
اذ لا بيع مع فقد الارشاد ولا نكاح من دون
ولاية واما المحل فهو شرط العلة بعينه
وربما اجرى على ما يختص بالحكم الذي اثر فيه
العلة واما ركن العلة فالاظهر ان هذا انما
يستعمله من يرى ان العلة عبارة عن كلية
ما يقف عليه الحكم من المؤثر والشرط معا فيجعلها
معا كمال العلة ويختص ركنها بما نسميه نحن

اذا صاحبه القبض ولا يخل بذلك عدم الشرط الذي
يصححه صحة العقد وكالقبض نفسه فانه شرط
في التمليك في هذه الصورة وعدمه لا يخل بالملك
في البيع الصحيح بكل حال ويتميز الشرط عن
السبب غالبا ما يقف عليه من الحكم والسبب
علامة محضة الا ان يعرض جواز كونه علة
ولين الشرط يختص بمحل الحكم والا فهو في حكم
مختص وليس كذلك السبب واما المحل
فقد بينا انه شرط العلة وما يقف عليه العلة
لا يجوز ان يكون هو العلة واما الركن فالتحقيق
انه العلة مما يخلو عليه الحكم ويمكن انه يقال
انه هو اقوى الوصفين في ذات الوصفين ه
كالاثبات مع البقا والايجاب مع القبول
وذكر محتمل ه واما الموضع الثاني وهو
الكلام في طريق ثبوت العلة فقد ذكر في الكتاب

فقال

فصلا هذه الفاظه اعلم ان العلل الشرعية قد
يجوز كونها معلومة فيكون طريقها ايضا
من الله تعالى او من رسوله او من الامة
متواترا او لم يبقه من الاستنباط صحيحة
موصلة الى العلم اليقين بكونها علة ويجوز
ان يكون كونها علة مظنونا واكثر العلل
الشرعية مظنونة فيجب ان يكون طريقها
امارة مظنونة ولا فرق بين ان يكون
نصا منقولا بالاحاد او شبيه نص هذه
سبيله او استنباطا كالذي كل ذلك يودي
الى الظن الذي هو المطلوب في العلل الشرعية
ومن الناس من تعتبر في صحة العلة ان
يكون ثابتة بالاجماع وسهم ما عتبر

ايقاع الخصمين وهذا الوجه له لانه لا فرق بين الا
الاجماع وغيره من الادلة فاذا دلت على شيء منها
دلالة سواه وجب القضايه بها في سائر
الاحكام وحصل هذه الجملة من كلامه رضي الله
عنه ان طرق العلة تسع النص وتنبيه النص
والاجماع وتنبيه الاجماع والمناسبة والشبه والطرد
فست منها مشهورة والسابعة مهجورة وهم
وتنقسم العلل بحسب ذلك الى قسمين موثر وغير
موثر والموثر قسمان نص واجماع وما يحط عنهما
وغير الموثر مناسب وغير مناسب والمناسب
ضربان ملايم وغير ملايم وغير الملايم ضربان
ظاهر وغريب وغيره لازم وتفصيل هذه القسمة انتهى
ونحن نفصل الطرق سنا فيها ونورد لكل واحد منها

منها

١٩١ =

منها فصلا اما الفصل الاول في طريق النص وهو
ضربان احدهما يكون لفظه لفظ العلة كقول
القايل لغيره اوجبت عليك كذا لعلة كذا او
وثانيهما ما يقوم مقام لفظ العلة كقول القايل لغيره
اوجبت عليك كذا لانه كذا ولاجل كذا اولكذا
او كيلا يكون كذا ومنه قول الله جل وعز
كيلا يكون دولة بين الاغنيا منكم قال صلى الله
عليه وسلم كنت نهيتكم لاجل الدافة واما
الفصل الثاني وهو تنبيه النص فضروبها تنحصر
في الجملة في خمسة اقسام احدهما ان يكون في
الكلام لفظ غير صريح في التعليل يعلق الحكم بعلة
كتعليق الحكم على علته بالفا كقوله تعالى فان
فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا

او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه ~~[illegible]~~
على ان العلة في قيام وليه بالاملال هو انه لا يستطيع
ان يمل هو ونانيها ان تصدر الحكم عن النبي صلى
الله صلى الله وسلم عند علمه بصفة المحكوم
فيه النبي صلى الله عليه وسلم عند ضمنا سماع
تلك الصفة فيعلم انه لو لم يكن موثرة في ذلك
الحكم لم يجب النبي صلى الله عليه واله عند
عند سماعها لحوان يقول قايل يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة فيعلم ان الكفارة
وجبت لاجل الافطار اذ لو لم يكن الافطار
موثر لما اوجبها عند سماعه كما اذا
سمع انه مشا او تحدث وثالثها ان يكون الصفة
مذكورة على حد لو لم يكن علة لم يكن لذكرها
فايدة نحو ان يكون الكلام مدحا وكونه ابلغ

ان

ان كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امتنع
من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك
تدخل على ال فلان وعندهم هرة فقال انها
ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات
ونوع ثان من هذا العسل وهو ان يظن الصحابي
حكما من الاحكام فيحكم عليه السلام بنقضه
عند ذكر بعض الاوصاف كقوله عليه السلام
ثمرة طيبة وماء طهور وهذه للحنفية خاصة ۝
ونوع ثالث وهو ان يمدح صاحب الشرع او
يذم في معرض الذكر لبعض الافعال فيقضي بان
العلة في استحقاق حسن الثنا وسوء الثنا ذلك
الفعل نحو ما روي لعن الله اليهود اتخذوا قبور
انبيايهم مساجد ونوع رابع وهو ان يسال النبي
صلى الله عليه وسلم عن حكم الفعل فينبه عليه السلام
على الوصف في معرض التنبيه فيوذن بانه العلة
كما روي ان عمر سال النبي صلى الله عليه وسلم

عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكان يضرك فقال لا فقال عليه السلام
افقيم ذا ونوع خامس وهو الاستنطاق
بالوصف والتوقيف على الحكم عنده فيشعر بان
الوصف علة ثبوته كما روي انه سال عن بيع
الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص اذا
جف قالوا نعم قال فلا اذا ورابعها ان يقع
النهي عن فعل منع مما تقدم ايجابه علينا وجنسه
لم ينه عنه فيعلم ان العلة في كونه محرما كونه
مانعا من الواجب وان لم يصرح بذلك كقوله
عز وجل فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم
خير لكم وذلك انه لما اوجب علينا السعي ثم
نهانا عن البيع المانع من السعي وجنسه لم يتناوله
النهي حيث لم يمنع علمنا انه انما نهانا عنه لانه مانع
من الواجب وخامسها ان يفرق الشارع

بين

بين الشيئين بوصف من الاوصاف وهو ضربان احدهما
ان يتقدم الحكم الذي يفترقان فيه والثاني ان لا
يتقدم ذلك الحكم الذي يفترقان فيه فالاول
كقوله عليه السلام القاتل عمدا لا يرث
بعد انه المواريث وكقوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان بعد تقدم الامر
بالقضا مطلقا والثاني ضروب احدها الفصل
بالامر بالشرط كقوله عليه السلام اذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم وثانيها الفصل
بالصفة كقوله عليه السلام للفارس سهمان
وللراجل سهم وثالثها الفصل بالغاية كقوله
سبحانه وتعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره ورابعها الفصل بالاستثنا كقوله تعالى

الا ان يعفون الا ان يكون تجاره وحا مشتهاه
الاستدبار كقوله تعالى ولكن يواخذكم
بما عقدتم الايمان فنبه على ان اللغو ما لم يعقد
معفو عنه ٥ واما الفصل الثالث وهو ما
يكون الطريق اليه الاجماع فاعلم ان ذلك ضربان
احدهما يكون الاجماع طريقا الى التعليل به في
محل النظر والخلاف والثاني لا يكون كذلك
بل انما ينعقد الاجماع على كون الوصف عليه ثبوت
حكم الاصل برد اليه حكم اخر هو جنسه
فالاول طريق القطع والثاني طريق الظن
القطع في الفقهيات مثال الاول قياس كفر
المجبره ومثال الثاني ما يقوله في تقديم الاخ لاب
وام في ولاية النكاح قياسا على تقديمه بزيادة
الام في الميراث وذلك ثابت بالاجماع وقد قيل

ان كون

بين

ان كون الصلوه مفتقره الى النيه لكونها عباده
بالاجماع فيقاس عليه سائر العبادات ٥ واما
الفصل الرابع وهو ما يكون الطريق اليه
حجه الاجماع فذلك هو ان يتفقوا على تعليل الاصل
ويختلفوا في علته فيبطل جمله ما استند اليه ٥
التعليل الا وصفا واحدا وذلك ضربان احدهما
ان تكون المساله قطعيه والاخر ان تكون
اجتهاديه فالاول ان يبطل سائر ما يدعي كونه
عله الا ذلك الوصف بدلاله قاطعه والثاني
ان يضعف التعليل بتلك الاوصاف
لترجح هذا الوصف والتحقيق هو القسم الاول
والثاني وان كان مقاربا فانما يستند الترجيح
قال رضي الله عنه فاما اذا لم يجمعوا على تعليل
الاصل بل علله بعضهم واختلف من علله
منهم من علله بعله ومنهم من علله بعله

اخرى وفسدت احداهما فانه لا يجب صحة الاخرى
لانه ليس في فساد هذا ذهاب جميع الامه عن الحق
وما ذكره رضي الله عنه ظاهر فاما متى كان
الدليل قد دل على تعليل الاصل لوجه ورد ا
الاجماع كالنص فانه يجري على نحو ما تقدم

واما الفصل الخامس وهو الطريق الى ثبوت
العله بالمناسبه فاعلم انه لا شبهه في ان ذلك
اخذ طرق ثبوت العله ولا على الخلاف فيه
الا عن الذي بوشي فقدا قتصر على الموثر وهو
ما طريقه النص والاجماع او ما في حكمهما وقال
بان ما خرج عن ذلك لا يعتمد عليه في القياس
وان كان قد قال بالمناسب من حيث لا يشعر
والذي يدل على صحة ما يقوله هو انا لا نعني
بالمناسبه الا ما يحرك له الظن بكونه وجه
المصلحه فاذا ثبت ان العمل على الظن الغالب

هو ثمره

هو ثمرة القياس فقد لزم العمل على المناسب وبعد
فان الرجوع عند الى معهودات الشرع ومقصوداته
هو الواجب اذ لو لم يجب ذلك لعاد على كون الحكم
المستفاد بالقياس شرعيا بالنقض وذلك لا يجوز
واعلم ان الوصف اما ان يوثر عينه في جنس الحكم
واما ان يوثر جنسه في عين الحكم واما ان يوثر جنسه
في جنس الحكم فالاول هو الموثر بالمعنى الاخص
كتاثير عين السكر في تحريم عين الخمر فتحريم
النبيذ به ظاهر اذ لا يبقى بين الاصل والفرع
مباينه الا تعدد المحل وذلك ان يعبر عنه بما
في معنى الاصل والثاني كتاثير عين الاخوه لاب
وام في التقديم في الميراث فانه جنس التقديم في النكاح
لا عينه والثالث كسقوط قضا الصلوه عن الحايض
تعليلا بالحرج والمشقه اذ ظهر تاثير جنس الحرج

في اسقاط قضا الصلوة كتاثير مشقة السفر في
اسقاط قضا الركعتين وربما قوي بعضهم
بعض هذين على بعض وهما عندنا سوى والرابع
كتاثير الفرضيه في وجوب تبييت النيه في صيام
القضا فانه موثر في وجوب التبييت في صوم
شهر رمضان عند الشافعي واما الفصل
السادس وهو الطريق الى ثبوت العله
بالشبه فاعلم ان الشبه بالمعنى الاعم كل
وصف يرتبط به الحكم وبالمعنى الاخص عبارة
عما لا مناسبه له وهو اخفض طبقات
التعليل فيما يتصور تعليق الحكم به وهو
ان يثبت الحكم عند ثبات وصف وينتفي
عند انتفايه فقط فقد اختلف العلما في جواز
التعليل بذلك فمنهم من قال به ومنهم

من

من اباه والظاهر عن اصحابنا القول به وهو
الظاهر من قول السيد الامام ابي طالب
عليه السلام وابي عبد الله البصري والقاضي
وابي الحسين وتجاوز ابو الحسين الى انها طريقه
معتمده في المسايل العقليه وقد حكا القاضي
عن استاذه ابي عبد الله انه لا يعتمد عليها بل
يجب ان يقوى بغيرها وهو اختيارة رضي الله
عنه قال لان الشرط قد يثبت المشروط عنده
وينتفي عند انتفايه في الاصل وان لم يكن علة
فيه وانما يصح الاعتماد عليها في العقليات متى
بينا انه ليس هناك ما يتعلق الحكم به اولى
فاما الاقتصار على ثبوت الحكم عند ثبوتها
فانما يصح للاعتماد على ذلك في الشرعيات من

باب الاعمال ن واعلم ان الذي يتحصل في
ذلك ان هذه الطريقه ان عضدها مناسبه
فذاك والا كان العمل عليها مشروطا بورود
التعبد بالقياس وبان يقوم دلاله على تعليل
الاصل في الجمله وفي هذه الصوره يلزم العمل
على هذه الطريقه بدليل ان الحكم يدورانه
على هذا الوصف نفيا واثباتا اشعر بانه علامه
له اذ قد صار جاريا على منوال العلل العقليه
ولا شي يميز الظن الا ذلك فلو لم يعمل عليه
لادى الى الاخذ بالطرفين اما ان يكلف استثاره
الظن الا من هذه الطريق وذلك باطل لانا قد
ذكرنا انها اخفض طبقات التعليل ولا ينتهي
المجتهد اليها وهو يجد السبيل الى ما هو ارفع
منها من موثر ولا مناسب واما ان يترك
تعليل الاصل اصلا وذلك ينقض ما فرضناه

من

من قيام الدلاله على تعليله فاما متى لم يقم
على تعليله دليل فهو موضع اجتهاد واما
الفصل السابع وهو في الطرد فهو ملازمه
الحكم لعلته بالمعنى الاعم وبالمعنى الاخص
هو ما لا يوثر في فساده وقد خص بانه الطرد
المهجور عند جميع اهل العلم كقول بعضهم
مايع لا يبنى القنطره على مثله فلم يصح رفع
النجاسه به كالزيت وهذا هو المهازله في
الدين وهو الزيغ الشديد والضلال البعيد
واما الموضع الثالث وهو الكلام في خواصها
وشروطها اما خواصها فهي كثيره منها انه يجوز
كونها وصفا خلقيا وخفيا شرعيا ونفيا
واثباتا وعارضا كالشده ولازما كالنقديه

وباقيا كالطعم وحاليا كالصغر وفعلا ه
للمكلف كقولنا قتل وسرقه وحالا للفعل
كقولنا عمد وخطا ووصفا واحدا واوصافا
ومناسبا ومؤثرا وقد يصدر الحكم الواحد عن
علل كثيره ويصدر الاحكام المماثله عن
علل مختلفه ويؤثر العلل المماثله في الاحكام
المختلفه وقد تكون العلل متقارنه ومتعاقبه
فالاول كالقتل والرده والزنا والثاني ه
كالحيض وعدم الطهاره بعد انقطاع دم
الحيض وقد يصدر عن العله حكمان احدهما
بمطلقها والاخر بشرط وقد يصدر الحكمان بشرط
او شرطين او من دون شرط وقد يصدر كلية احكامها
في محل ويصدر بعضها في محل واما شروطها
فهي عشره احدها ان تكون شرعيه وثانيها

ان

ان لا يستدعى تكون مؤثره وثالثها ان لا يتدرج
في اوصافها ما لا تاثير له ورابعها ان لا تكون
جمله اوصاف الاصل وخامسها ان لا تكون
مجرد الوضع والتسميه وسادسها ان لا يتنافا
موضعها وموضع حكمها وسابعها ان لا تكون
منافيه للمنصوص وثامنها ان لا تكون قاصره
على الخلاف وتاسعها ان لا تكون منعكسه على
الخلاف وعاشرها ان لا يختص على الخلاف
اما الشرط الاول وهو كونها شرعيه فانما
نعني به كون ما دل على التعليل بها شرعيا
لا على اصل ثبوتها ولا بد من اعتبار ذكر بنص او
ما في معناه او اجماع او ما في معناه او مناسبه
او طريقه في الاستنباط مخصوصه والذي يدل
على ذلك انما دل على القياس قضى بكون العله

ثابته باخذ طرق الشرع فلو لم يجب كونها شرعيه
لعاد على هذا الاصل بالنقض واما الشرط الثاني
وهو كونها موثره فلسنا نعني به المعناه
الاخص مما تنطلق عليه هذه العباره بل بثمره
الظن في الجمله وهو الشبه بين الفرع والاصل
واختلفوا فيما يقع به الاشتباه فاعتبر ابن عليه
الشبه بالصوره كرد الجلسه الثانيه في الصلوه
الى الجلسه الاولى في اسقاط وجوبها واعتبر
الشافعي الشبه بالاحكام كرد العبد المقتول
الى المملوكات في اعتبار قيمته بالغه ما بلغت
من حيث اشبه المملوكات في احكام كثيره
قال رضي الله عنه والصحيح ان يعتبر كل ماله
تاثير في الحكم فلا فرق في ذلك بين اعتبار الصوره
والاحكام والجنس وغير الجنس وبين غلبه

الاشباه

الاشباه وبين غيرها وهو مذهب اكثر الحنفيه
ومذهب كثير من المتكلمين كابي علي وابي
هاشم والقاضي وابي عبد الله وابي الحسين
واختاره الشيخ ابي طالب عليه السلام والذي
يدل على ذلك ان الجميع قد اشترك في ان الحكم
الشرعي تتعلق به وكما تتعلق به الحكم الشرعي
كان عله له واما عليه الشبه فهو ان يكون
الشبه اقوى من شبه اخر فهو اولى بان يتعلق
الحكم به لقوة امارته وبنوه الامارة امر ظاهر
لا اشكال فيه والفرق بين قياس المعنى وبين
قياس غلبة الاشباه ان قياس المعنى يكون
شبه فرعه باصله لا يعارضه شبه اخر وان
عارضه كان خفيا جدا كرد العبد الى الامه
في تنصيف حد الزنا بخلاف قياس غلبه الاشباه
فان الشبه الحاصل فيه يعارضه شبه اخر

يساويه او يقاربه في القوه ولا يخلوا هذان
الشبهان اما ان يرجعا الي اصل واحد او الى
اصلين فان رجعا الى اصلين جاز ان يكون
الفرع واحدا ويشبه باحد الشبهين احد
الاصلين وبالشبه الاخر الاصل الاخر كالعبد
المقتول يشبه الحر في تحديد بدله من حيث
كان مكلفا ويشبه المملوكات في نفي تحديد
بدله من حيث كان مملوكا وكالوضوء يشبه
التيمم في وجوب النيه من حيث كان طهاره
عن حدث ويشبه ازالة النجاسه في نفي وجوب
النيه من حيث كان طهاره بالما وان رجعا
الى اصل واحد فقد يكون الفرع اثنين وقد
يكون واحدا فان كانا اثنين فان كل واحد
منهما يشبه الاصل باحد الشبهين دون

الاخر

الاخر كالرمان والحمص فان احدهما يشبه
البر من حيث كان ماكولا وهو الرمان والاخر
يشبهه من حيث كان مكيلا وهو الحمص
فان كان الفرع واحدا فهو كالارز المشبه
للبر من حيث كان ماكولا ومن حيث كان
مكيلا ومن حيث كان مقتاتا فيقع النظر في
اي هذه الوجوه علة الحكم فيما يدل عليه امارة
قضى بفساده وما يساوي في الادله الامارات عليه
عدل به الى الترجيح على ما سيجي القول فيه ان شا الله

واما الشرط الثالث وهو ان لا يندرج في
اوصاف العله ما لا يوثر فاعلم انه اذا كان في اوصاف
العله ما لا تاثير له حتى يكون بحيث اذا قدر عدمه
عن الاصل لم يعدم الحكم عنه فانه يعلم بذلك
ان العله لا تكون مجموع تلك الاوصاف بل ينبغي

ان يرفض منها ذلك الوصف لانه لو اثبت في
العله ما لا يضر عدمه لوجب اثبات ما لا
يتناهى من الاوصاف فان انتقضت العله
بفرع من تلك الفروع متى ازلنا ذلك الوصف
عن العله فسدت العله ولا يجوز ضم الوصف
اليها لتسلم عن النقض لان العله يجب ان
يعلم اولا ان حكم الاصل متعلق بها وانها
مؤثره فيه ثم تجري في الفروع فاذا كان وصف
منها غير مؤثر في عدم حكم الاصل لم يجز كونه في
جملته فوجب اسقاطه واذا اسقط وانتقض
ما عداه لم يجز كون [illegible] مجموع الاوصاف
عله ولا ما عدا ذلك الوصف ويفارق عدم
التاثير عكس العله لان عكسها هو ان يوجد
حكمها مع عدمها في بعض المواضع وليس ذلك

يمتنع

يمتنع لان العله ان كانت وجه المصلحه فقد
ثبتت المصلحه لوجه وقد ثبتت لوجه اخر كما
يقبح الشي لوجه ويقبح لوجه اخر وان كانت
اماره لذلك فقد يجوز ان يكون لثبوت الحكم
امارتان واكثر من ذلك فاما عدم التاثير فهو
ان لا يؤثر وصف من الاوصاف في الحكم ويكون
التاثير لغيره ولا يجوز ضم ما لا تاثير له الى ما له تاثير ٥
واما الشرط الرابع وهو ان لا يكون بجملة
اوصاف الشرط الاصل فقد اختلفوا في ذلك واما
عدم التاثير فهو ان لا يؤثر وصف من الاوصاف في
الحكم ويكون التاثير لغيره ولا يجوز ضم ما لا تاثير
له فمنهم من قال لانه يؤدي الى ان لا تتعدى العله
وهو قول الكرخي وابي عبد الله ومنهم من قال

ان جملة اوصاف الاصل لا يكون لها تعلق بالحكم وهو
قول القاضي وابي الحسين واختاره رضي الله عنه قال
لانه لا يخلوا اما ان يكون وجه المصلحه او امارة
عليها وكلاهما يبعد ان يتعلق بالاصل جميع اوصاف
من كونه احمر واسود وغير ذلك ه واما الشرط
الخامس وهو ان لا يكون بمجرد الوضع والاسم فقد
حكي رضي الله عنه الاجماع على ذلك نحو تعليل
تحريم الخمر بان العرب سمتها خمرا لانه لا تاثير لذلك
في التحريم من حيث ان الاسامي تابعة للاختيار
والمواضعات والمصالح والمفاسد لا يجوز كونها
تابعه لاختيار الخلق ويجوز تعليل التحريم بكونها
خمرا ويراد بذلك فايدة قولنا خمرا لبن المرجع
بذلك الى صفات غلتها الخمر ويجوز تعليل التحريم

بكونها

بكونها خمرا ويراد بذلك فايدة قولنا خمرا لبن المرجع
بذلك الى صفات غلتها الخمر ويجوز تعليل الحكم
بحكم شرعي لانه لا يمتنع ان يكون لبعض
الاحكام الشرعية تاثير في حكم اخر كقولنا
طهارة مزيلة للحدث ه واما الشرط
السادس وهو ان لا يتفاوت موضعها ه
وموضوع حكمها فهذا انما يتصور متى كانت العله
وحكمها حكمين شرعيين قال رضي الله عنه فاذا
اختلف موضوعها وموضوع حكمها وكان احدهما مبنياه
على التخفيف والاخر على التغليظ فقد قيل ان ذلك
امارة تقتضي ان لا يعتبر احدهما بالاخر لكنه ه
يمكن ان يقال انه لا يمتنع اعتبار احدهما بالاخر اذا
دلت الدلاله على صحة العله ويرجع الكلام

في ذلك الى انه هل يمكن ان تدل دلالة على صحتها ام لا ه
وذلك محوج الى الكلام في اعيان المسايل واعلم
ان الاظهر في كون هذه المساله في محل الاجتهاد ه

واما الشرط السابع وهو ان لا تكون
معارضة للنصوص فظاهر لانه يكون اعتراضا
على الاقوى بالادنى ويتحصل من ذلك انه لا يجوز
ان يعترض بالمناسب على المؤثر ولا بالمشبه على
المنصوص ولا بالشبه على المناسب ولا بالمناسب
الغريب على الملايم والوجه في ذلك كله واحد ه

واما الشرط الثامن وهو ان تكون
متعدية فقد حكى رضي الله عنه انهم اختلفوا
في ذلك فمنهم من صححها على الاطلاق وهو قول
الشافعية واختيار القاضي وابي الحسين ومنهم

من

من قضى بفسادها على الاطلاق وهم اكثر
الحنفية ومنهم من صححها في حال دون حال واختلفوا
فمنهم من قال ان كانت منصوصة او معللة بالاجماع
صحت وان كانت مستنبطة لم تصح وهو قول ابي عبد الله
واختيار القاضي ابي طالب عليهم السلام ومنهم من قال
بفسادها الا ان يدل عليها نص وهو المحكي عن الكرخي
واختياره رضي الله عنه هو الاول واستدل على
ذلك بان من قضى بفساد القاصرة اما ان يقضي بفسادها
لانها لم تتعد الى فرع مختلف فيه او لانها لم تتعد
بفرع اصلا اختلف فيه او لم يختلف فيه فان ه
قال بالاول كان قد جعل صحتها وفسادها موقوفين
على ان يختار الناس الاختلاف في الفرع او الاتفاق
فيه وهذا فاسد بين ذلك ان العلة ان كانت هي

وجه المصلحة فوجوه المصالح اذا حصلت في الشي
اقتضت كونه مصلحة وقع الاتفاق عليه او لم
يتفق ينبغي وان كانت امارة على الحكم وعلى
وجه المصلحة فالادلة والامارات لا تنفسه بالاتفاق
على مدلولها وان قال بالثاني فذلك لا يصح لان
العلة الشرعية اذا دلت عليها الامارة غلب على
ظننا انها وجه المصلحة وان لم تتعد لان وجوه
المصالح قد تختص نوعا واحدا وقد تتعداه كما
نقوله في وجوه القبح والحسن كلها وبعدها التعليل
بالعلة القاصرة تجري في الافادة مجرى التعليل
بالمتعدية لانها تكشف عن ان ذلك الاصل لا
يجوز ان يحمل عليه غيره في ذلك الحكم ولا يقاس
عليه سواه فيه فيكون المنع من حمل الفرع على
هذا الاصل جاريا في الافادة مجرى التعليل بالمتعدية

لانها تكشف

لانها تكشف عن ان ذلك الاصل لا يجوز ان يحمل
عليه غيره في ذلك الحكم ولا يقاس فيه عليه سواه
فيه فيكون المنع من حمل الفرع على هذا الاصل
جاريا في الافادة مجرى اطلاق حمل الفرع على
اصل العلة المتعدية ولا خلاف بين القايلين
بثبوت القياس في صحة التعليل بالمتعدية لكونها
معينة فكذلك القاصرة ومثال القاصرة تعليل
الشافعي في الدراهم والدنانير بكونهما ثمن
الاشياء واما الشرط الثاني وهو عكس
العلة فهو مبني على انه يصح اسناد الحكم الى علتين
ام لا وقد ذكر في الكتاب ان حكم الاصل اذا علل
بعلتين فان كانت كل واحدة منهما دليلا على حكم
الاصل جاز ان يصح العلتان جميعا وكذلك

ان لم تكن واحدة منهما دليلا على حكم
الاصل جاز ان تصح العلتان جميعا وكذلك ان
لم تكن واحدة منهما دليلا على حكم الاصل بل كان
ثابتا بنص او اجماع وذلك لان العلة ان كانت
امارة فجائز ان يدل على الحكم الواحد امارتان
وان كانت وجها للمصلحة فجائز كون الفعل
صلاحا من وجهين بين ذلك انه قد يستحق
الانسان القتل لردته ولانه قتل عمدا وقد تفسد
صلاة الانسان بالحدث وبالكلام اذا وجدا
معا وامثال ذلك كثيرة وان كانت احدى
العلتين دليل على حكم الاصل دون الاخرى
فقد اختلف اهل العلم في ذلك فمنهم من
اجاز تعليل الحكم بالعلة التي ليست

بدلالة على حكم الاصل واجراها مجرى العلة
الدالة عليه مجرى علة حكم الاصل مجرى النص
الدال على ثبوته فكما ان النص على حكم الاصل
لا يمنع من تعليله بعلة اذا دلت دلالة على تعلق
حكمه بها فكذلك العلة الدالة على حكم الاصل
يجب ان لا تمنع من صحة تعليله بعلة اخرى
اذا دلت عليه دلالة ومنهم من لم يجز تعليل
الحكم بها بل قضى بفسادها وذكر ان هذه العلة
لا يمكن ان يدل على صحتها وان حكم الاصل ثبت
بمكانها اذ لا يمكن الاستدلال على ذلك بفساد ما
عداها لان العلة الاخرى صحيحة ولا يمكن
ان يستدل عليها بان الحكم يثبت بثباتها في الاصل

وينتفي بانتفايها عن الاصل وانتفا ما يتوهم معلها
لعلمنا بانها لو ثبتت وجدها في الاصل من دون
العلة الاخرى لم يثبت الحكم فاذا لم يمكن ان
تدل دلالة على صحتها لم يثبت صحتها والاقرب ان
يقال انه ان دل على صحتها نص او شبه نص
وجب القول بصحتها والا وجب القضا بفسادها
لان طرق العلة المستنبطة لا يمكن ان تدل على
صحتها لما قدمناه وتحصيل الكلام
في ذلك عندنا ان العلتين اما ان يكونا موثرتين
او مناسبتين او شبهيتين او احداهما موثرة
والاخرى مناسبة او احداهما موثرة والاخرى
شبهية او احداهما مناسبة والاخرى شبهية
فان كانتا موثرتين جاز كما قدمناه وان كانتا

مناسبتين

مناسبتين جاز ذلك الا ان تدل دلالة على وجوب
الاقتصار على علة وذلك كتعليل تخيير
الامة بعد العتق بالحرية وبكون الزوج عبدا
وان كانتا شبهيتين جاز ذلك الا ان تدل دلالة
على وجوب الاقتصار على علة وذلك كتعليل
تخيير الامة بعد العتق بالحرية وبكون الزوج
عبدا وان كانتا شبهيتين جاز اذا كان لزوم
الحكم لهما سوا الا ان يتفقوا على وجوب الاقتصار
على علة واحدة كالكيل والطعم والاقتيات وان
كانت احداهما مناسبة جاز الا ان يتفقوا على خلافه
وان كانت احداهما موثرة والاخرى شبهية
فانه يبعد ان يقوى على الظن ولا يكاد ينفصل
عن الطرد كالتعليل بالرايحة الفايحة مع السكر

المنه عليه وان كانت احداهما مناسبه والاخرى
شبهيه وكمل الاخرى كالظن في هذه الصوره
والذي ذكره رضي الله عنه انما يمنع من ثبوت
العله من مناسبه او شبهيه مع المؤثره متى
كانت الطريقه طريقه سبر وتقسيم ولا يمنع
اذا لم يشكك في اثباتها بهذا الوجه والله الهادي
واما الشرط العاشر وهو ان لا يتخصص
فقد اختلف اهل العلم في اشتراط ذلك وهو
تخصيصها على ثلث فرق فذهب المتقدمون
من اصحاب ابي حنيفه الى جواز تخصيص العله
منصوصه كانت او مستنبطه وهو قول مالك
ونصره ابو عبدالله وحكاه عن استاذه وهو
الكرخي واختاره الامام ابو طالب عليه السلام

وربما

وربما جرى في كلام الشافعي وربما جرى بخلافه
وهو الاظهر وذهب قوم الى انه يجوز تخصيص
العله المنصوصه ولا يجوز تخصيص العله
المستنبطه وهو ظاهر قول الشافعي وهو
قول طايفه من اصحابه وذهب قوم الى انه لا
يجوز تخصيصها منصوصه كانت او مستنبطه
وهو قول بعض اصحاب الشافعي وجماعة من الحنفيه
ولنا ولو امسايل الاستحسان على وجوه وهو قول
اختيار القاضي وابي الحسين واحتج من منع من
تخصيص العله بوجوه اقواها ما نذكره الان وهو
ان كونها عله يوجب اطرادها وتعليق الحكم
بها اينما ثبتت وتخصيصها يمنع من ذلك لان معناه
ان تثبت العله في بعض الفروع ولا يثبت حكمها

معها وذلك هو ان بعض العلة الموجب لفسادها
فثبت ان تخصيصها لا يجوز واحتج من اجاز
تخصيص العلة بوجوه ايضا اقواها ما نذكره
الان وهو ان العلة الشرعية امارة لثبوت
الحكم وليست بدلالة والامارة مع ثبوتها
بدون ما هي امارة عليه لان وجودها بدونه في بعض
المواضع لا يخرجها عن كونها امارة لان
الامارة ليس يجب ثبوت حكمها معها على كل
حال وانما الواجب ان يكون الغالب مواصلة
حكمها لها وذلك لا يبطل بتخلف حكمها عنها في بعض
المواضع بين ذلك ان وقوف مركوب القاضي
على باب الامير امارة لكونه على باب الامير في دار
الامير ولا يخرجه عن كونه امارة على ذلك ان لا

يشاهد

يشاهد القاضي في بعض الحالات في دار الامير
او يرى مركوبه على باب الامير مع غلام
غيره فيظن انه قد استعاره غيره ومثال
المسالة ما نقوله من ان علة تحريم بيع الموزونات
بعضها ببعض نسا كالحديد بالنحاس وغيرهما
هي الوزن ونحن نجوز مع ذلك بيع سائر الموزونات
فاما الذهب والفضة نسا مع ثبوت العلة فيهما
وهي الوزن ۝ واما الموضع الرابع وهو
الكلام في تعارض العلل وتنافيها وترجيح
بعضها على بعض فهو يتضمن اربعة فصول
احدها الكلام في معنى التعارض وثانيها ۝
الكلام في فائدة الترجيح وثالثها الكلام في
ان الامارات لا يجوز تعارضها بحيث لا يظهر الترجيح
ورابعها الكلام فيما به يقع الترجيح ۝ ۝ ۝

اما الفصل الاول فاعلم ان متى وصفنا للعمل
بانها متعارضه متنافيه قد نفهم منه انها
متضاده لا يصح اجتماعها وهذا غير ثابت
في هذا الموضع لان الكيل والوزن والاكل والاقتيات
غير متضاده وقد نفهم منه انها لا يجتمع كونها
عللا وذلك ضربان احدهما ان لا يجتمع كونها
عللا لتنافي احكامها والاخران لا يجتمع كونها
عللا لوجه سوا التنافي في احكامها والمتنافيه احكامها
لا بد من ان يكون اصلها اكثر من واحده
ويستحيل ان يكون اصلها واحدا لانه لو كان
اصلها واحدا لكان قد اجتمع في الاصل حكمان
متنافيان وذلك محال واذا ثبت ان اصل العلتين
المتنافيتي الحكم اثنان فصاعدا فمثاله وجوب

البنيه في التيمم ونفي وجوبها في ازاله النجس كما
قدمنا وان امتنع كونها عللا لوجه سوى
التنافي في احكامها فبان لا يكون في الامه من علل
ذلك الاصل بعلتين بل كل منهم علله
بعله واحده كتعليلهم تحريم التفاضل
في البر بكونه مكيلا او ماكولا او مقتاتا وليس
منهم احد علله بكل واحده منها ولا باثنين
منها واما الفصل الثاني وهو الكلام
في فائده الترجيح فاعلم اولا ان الترجيح هو
الشروع في تقويه احد الطريقين على الاخرى
ولذلك لا يصح الترجيح الا بعد تكامل كونهما
طريقين لو انفردت كل واحده منهما لكفت
لانه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق ثم
فائده الترجيح هو ان يقوى الظن الصادر على

احد الامارتين عند تعارضهما ولذلك لا يصح
الترجيح بين الادلة لانها لا تتعارض اذ تعارضها
موقوف على ما في مدلولاتها وفي تعارضها ثبوت
مدلولاتها على ما فيها وليس الادلة لا تقتضي الظن
فلا يمكن القول بان احد الطريقين يقوى وليس
الترجيح يقتضي التمسك بما يثبت فيه الترجيح
واطراح ما لم يثبت فيه والدليل لا يجوز اطراحه

واما الفصل الثالث وهو الكلام

في ان العلل لا يجوز تعارضها بحيث لا يظهر
الترجيح فقد حكي في الكتاب اختلافهم في انه
هل يجوز ان يعتدل الامارات عند المجتهد
ام لا فمنع منه ابو الحسن الكرخي وابو الحسين
واجازه اخرون ثم اختلفوا فمنهم من قال بتطارح
الامارات المتكافية ويرجع الى الطريق سواها

ان

ان وجدها والا رجع في ذلك الى قضية العقل
وهو قول جماعة من الفقهاء واختاره السيد
ابو طالب عليه السلام ومنهم من قال يكون
المجتهد مخيرا بين حكميهما وهو قول ابي علي
وابي هاشم والقاضي واحتج من اجاز التساوي
بانه يجوز ان يتساوى وجوه قوة كل واحد من
الامارتين مما يرجع الى طريقتهما ومكانهما او
حكمهما وكلما تكافات وجوه قوته لم
يجز ترجيح بعضه على بعض واحتج ابو الحسن
الكرخي للمنع من ذلك بان تعادلهما يقتضي التخيير
ولا لفظ له والامة مجمعة على بطلانه ه والمعترض
ذكره رضي الله عنه بان باديه ذلك الى التخيير غير
مسلم لانه يمكن الاطراح ثم لو كان القول بالتخيير
لازما عن القول بالتساوي فلم لا يجوز وقوله

فانه لا لفظ للتخيير لا يدل على بطلانه لان للخصم
ان يقول ان تساوي الامارتين دلالة على التخيير
فيجب القول بثبوته لذلك اذ ليس من حق ما يدل
على التخيير ان يكون من قبيل الالفاظ وقوله ان
الامه مجمعه على بطلان التخيير في المسايل الاجتهاديه
فغير مسلم فان الخلاف في ذلك ثابت من اول
الزمان الى الحين فان الحسن البصري كان يذهب
الى التخيير بين غسل الرجلين ومسحهما ه
وكذلك كثير من اهل العلم يقول بالتخيير
في كثير من المسايل واحتج ابو الحسين بان
الامارتين لو تعادلتا لادى ذلك الى الشك لانه
لا يجوز ان يكون الظن الصادر عن احدهما
اقوى من الظن الصادر عن الاخرى لتساويهما

ويجوز

ولا يجوز ان يصدر عن كل واحد منهما والحال
هذه ظن لان الظن هو تغليب احد المجوزين
عن ~~نقصه~~ نقيضه فاذا قلنا بان احد المجوزين
اغلب واظهر من الاخر افاد زيادة على
الاخر واذا قلنا كل واحد منهما ناقص على الاخر
ظن غالب للاخر افاد ان كل واحد منهما ازيد
من الاخر وكل واحد منهما ناقص عن الاخر
وهذا محال فاذا لم يحصل عند ذلك ظن وكان
الحكم موقوفا على الظن لم يجز الحكم قال رضي الله
عنه ويمكن ان يقال ان هذا انما يدل على ان العمل
في ذلك على التخيير لا يصح وانما يجب اطراحهما ه
عند تساويهما لفقدان الظن لواحد منهما وحصول
الشك التحت فيهما ه واعلم ان الوجه في المنع

من تساوي الامارتين بحيث لا يظهر الترجيح
ما قدمناه في باب المجمل والمبين فلا نطول
باعادته واحتج من منع من التخيير بين الامارتين
عند تساويهما و واجب اطراحهما لا يجوز بوجهين
احدهما ما قدمناه من ان العمل على الشك المطلق
لا يجوز والثاني ان التخيير بين النفي والاثبات
لا يفضي الا على معنى الاباحه وذلك ان التخيير بين
ان يكون الفعل محظورا او مباحا او واجبا
او غير واجب لانه اذا خير المكلف بين الحظر
والاباحه وقيل له ان شيت فافعله وان
شيت فلا تفعله فقد ابيح له الفعل اذ ليس
للاباحه معنى سوى ذلك وليس ذلك بتخيير
بينهما بل هو عمل على احدهما واطراح للاخر

فيثبت

فيثبت ان التخيير في ذلك لا يصح واما
الفصل الرابع وهو الكلام فيما يقع به الترجيح
فاعلم ان العله ترجح بما يرجع الى طريقها او بما
يرجع الى حكمها او بما يرجع الى مكانها من الاصل
والفرع او هما بمجموعهما او بما يرجع الى العله
نفسها او بما يتصل بذلك فليفرد لكل
واحد منها كلاما يخصه ويجعله انماطا
النمط الاول في ترجيح العله بما يرجع الى
طريقها ومعناه ان يكون طريق وجودها
في الاصل او في الفرع اقوى من طريق وجود
العله الاخرى في اصلها او في فرعها او يكون
طريق صحة احدى العلتين في الاصل اقوى

من طريق صحة الاخرى في اصلها وانما يكون ه
طريق وجودها في الاصل وفي الفرع اقوى
من طريق وجود العلة الاخرى بان يكون
احدها يعلم وجودها بالحس والضرورة
نحو كون البر مكيلا او مطعوما او كون
الا... كذلك ويكون وجود الاخرى
معلوما بالاستدلال نحو ان يكون حكما
شرعيا كقولنا طهارة عن حدث وغير
ذلك وفي الصورة نظر قد ذكرناه في شرح
هذا الكتاب ويكون وجود احدهما معلوما
بدليل ويكون وجود الاخرى مظنونا بامارة
او يكونا جميعا مظنونين بامارتين غير ان
وجود امارة احدهما اقوى ولا شك ان ذلك

وجه

وجه ترجيح لان الوصف لا يكون علة في الاصل
ولا في الفرع الا وهو موجود فيهما
فاذا كان علمنا او ظننا لوجود احد الوصفين
في الاصل والفرع اقوى من علمنا او ظننا
لوجود الوصف الاخر فقد صار ظننا لكونه علة
حكم الاصل والفرع اقوى من ظننا لكون الوصف
الاخر علة حكم الاصل والفرع واما الى طريق
كونها علة حكم الاصل اقوى فهي التي تكون
طريق كونها علة حكمه صريح نص وتكون
طريق الاخرى تنبيه نص او يكون طريق
احدها تنبيه نص وطريق الاخرى المناسبة
او يكون طريق احدها المناسبة وطريق
الاخرى مجرد الشبه او يكون امارة احدها
اقوى من امارة الاخرى لخصوصية كان يكون

منه نص احدهما اكثر اما من الاخرى او بما شبهته
احدهما جليه واحدهما خفيه او شبههما
احدهما معتبرة بحالتي ذات و احده والاخرى
معتبرة بحالتي ذا بين ه النمط الثاني في ترجيح
العلل بما يرجع الى حكمها وهو ضربان احدهما
يتعلق بحكمها في الاصل والاخر يتعلق
بحكمها في الفرع اما المتعلق بحكمها
في الاصل فهو ضربان احدهما ان يكون طريق
ثبوت احد الحكمين اقوى من طريق ثبوت
الحكم الاخر في اصله نحو ان يدل على حكم
الاصل دليل قاطع ويدل على حكم الاصل
الاخر امارة وانما كان ذلك وجها يقتضي
الترجيح لان الوصف لا يكون علة حكم

الاصل

الاصل الا وحكمه ثابت فاذا كان حكم
احد الاصلين اقوى ثبوتا وطريق ثبوت
كان ما يتبعه من العلة ومن حكم
الفرع اقوى ثبوتا ه والضرب الثاني
ان يكون طريق ثبوت احدهما في الاصل
الشرع وطريق ثبوت الاخر في اصله العقل
لان القياس الشرعي دلالة شرعية والاولى في
الدلالة الشرعية ان يكون احكامها شرعية
والقياس الذي حكمه شرعي اشد مطابقة للادلة
الشرعية ولان العلة الى حكمها شرعي تكون
تابعة له عما في حكم العقل فهذا ما ذكره في الكتاب
ويمكن ان يقال متى كان الشرعي قد اقر حكم

العقل وقواه فقد صار شرعيا ولذلك
شال بقسه رضي الله عنه فان قيل
كيف يجوز ان يستخرج من حكم عقلي
علة شرعية واجاب بانه يجوز ذلك
اذا لم يعلم عنه الشرع ويمكن ان يقال
فقد ضم الى ان يعلمه يجوز ذلك اذا لم
يعلم عنه الشرع ويمكن ان يقال فقد
ضم الى ان يعلمه العقل يصير شرعيا
لا سيما مع جواز نقله كما ذكره ابو الحسين
قال رضي الله عنه فاما اذا كان احد
الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا شرعيين
فقد ذكر القاضي انه لا يكون احد
العقليين اقوى من الاخرى وذكر

ابو الحسين

ابو الحسين انه لا بد في النفي والاثبات من
ان يكون احدهما عقليا والاخر شرعيا
والصحيح انه قد يكون الحكمان شرعيين
وان كان احدهما نفيا والاخر اثباتا كاثبات
العتاق ونفيه واما المتعلق بحكم العلة
في الفرع فضربان احدها ان يكون احد
الحكمين حظرا والاخر اباحة فمتى كان
الحطر شرعيا كان اولى وكانت علته اقوى
لان الحكم الشرعي اقوى من حيث كان هو
ناقلا ولان الاخذ بالحظر احوط وان كان
الحطر عقليا والاباحة شرعية فالواجب
الرجوع الى ترجيح اخر وان كان الحطر

والاباحة معا شرعيين على قول من جعل
كونهما معا شرعيين فالحظر اولى للحيطة
والضرب الثاني ان يكون حكم احدى
العلتين اثبات عتاق وحكم الاخرى
نفيه فعند ابي الحسن وابي الحسين المثبتة
وعند القاضي وجماعة انهما سوا قال رضي
الله عنه وذلك هو الصحيح لانهما حكمان
شرعيان وقد تقدم تحقيق ذلك في الاخبار
والضرب الثالث ان يكون حكم احداهما
اسقاط حد وحكم الاخرى اثباته وقد
اختلفوا في ذلك فعند ابن ابان وابي عبد الله
وابي الحسين المسقطة اولى وقال القاضي
المثبتة اولى قال رضي الله عنه والصحيح

هو

هو الاول لانه قد اخذ علينا اسقاطه الحدود
بالشبهات لتعارض البينتين فاذا تعا
رضت العلتان في ذلك كان تعارضهما شبهة
وقد مر ذلك والضرب الرابع ان يكون
حكم احدى العلتين ابدا من حكم الاخرى
نحو ان يكون حكم احداهما ندبا ويكون حكم
الاخرى اباحة فالتي حكمها الندب اولى لان الندب
يتضمن زيادة هنا ما ذكره في الكتاب وهو بعيد
جدا لانه تصحيح الاصل بالفرع وله لغيره وجه
وهو توقف محض والضرب الخامس وهو
ان يكون حكم احد العلتين قد شهدت له
الاصول اولى من المبيحة لها لان الشريعة
في الجملة تشهد لها نحو ان يكون الكتاب والسنة

والاجماع قد شهدت له او بعضها وهذه ان
كانت صريحة فهي الاصل في الدلالة فلا يجوز وقوع
الترجيح بها وان تشبها احتمالا شديدا جاز ترجيح
القياس بها لوضوح دلالة القياس على دلالتها
ولذلك كانت العلة التي لا تخصص العموم
اولى من التي تخصصه لان لفظ العموم يشهد لها
والى ذلك ذهب ابو الحسين وذكر قاضي القضاه
في الشرح ان هذا مخالف لما ذكرناه في الاصول
لان كلى المعللين قد اتفقا على مطابقة ذلك الاصل
لاحدى العلتين ولم يقع الاتفاق منهما على ذلك
في هذا الموضع لان احد المعللين يقول ما اراد
الله عز وجل بالعموم ما تناولته العلة المخصصه
قال رضي الله عنه ولقائل ان يقول انما سلم لان
احد المعللين وان لم يقل ذلك فان العموم يشهد

بمطابقة

بمطابقة احدى العلتين فكانت اولى وبعده
فعندك انه متى اقترن بالقياس خبر محتمل رجح
به معنى ان احد المعللين يمكنه ان يقول في المحتمل
انه ما اريد به ما خالف علته وذلك وقوله ذلك
في المحتمل امكن من قوله في العموم الضرب
السادس ان يكون حكم احد العلتين يتبعها
في جميع فروعها دون الاخرى وقد اختلف من
اجاز تخصيص العلة في الترجيح بذلك والاولى
الترجيح به لان لزوم الحكم لها يكسبها شبها بالعلل
العقلية ويؤذن بلزومه لها في الاصل فكانت اولى
النمط الثالث الترجيح بما يرجع الى الاصل
وذلك بان تكون احدى العلتين منتزعة من اصول
كثيرة والاخرى منتزعة من اقل من تلك الاصول
وقد اختلف في ذلك فمن الناس من رجح بذلك
ومنهم من لم يرجح به وقال قاضي القضاة لا يرجح به

اذا كانت طريقه التعليل واحده وان
كانت طريقته غيره واحده رجح به وذكر
ابو الحسين انه ان كانت علل الاصول كثيره
وامارتها مختلفه فذلك وجه ترجيح وان
كانت العله واحده وامارتها واحده وكان
الاصل نوعا واحدا وانما اشخاصه كثيره
فانه لا يرجح بذلك وان كانت الاصول انواعا
كثيره وقع الترجيح بها قال رضي الله عنه
وذلك هو الصحيح لان علل الاصول متى كانت
كثيره وامارتها مختلفه فالترجيح يقع
لشهادة العلل بعضها لبعض ومتى كانت
العله واحده وامارتها واحده ونوع الاصل
واحدا واشخاصه كثيره لم يقع بذلك ترجيح
لان النوع واحد وعلى انا لا نعلم ان احاد بعض
الانواع اكثر من احاد النوع الاخر ومتى كانت

الاصول

الاصول انواعا كثيره فان الترجيح يقع بها وان
كانت علتها واحده لان الاصول الكثيره تكون
شاهده لاحدى العلتين ويكون حكمها اكثر
ثبوتا في الاصل من حكم الاخرى وذلك مقو للظن
مثال ذلك تعليل اشتراط النيه في الوضوء بكونه
عباده يشترط في بدلها النيه فاشترط فيها قياسا
على الكفارات فان اختلاف انواع الكفارات
يوجب قوة هذه العله وتكون اولى من العله
التي يرد بها الوضوء الى ازالة النجاسه في نفي اشتراط
النيه وقد حصل من هذه الجمله ان الترجيح بكثرة
العلل لا بكثرة الاصول الا في موضع واحد فانه
اما ان يستند كل واحد من الحكمين الى اصل واحد
الا ان علة احد الاصلين يعضدها علل اخر فذلك

رجحان ظاهر مثاله قولنا طهارة حكمية فوجبت
فيها النية دليله التيمم ولانها طهارة مرتبة
في اعضا مخصوصة فوجب فيها النية كالتيمم
دليله التيمم ولانها طهارة مرتبة في اعضا مخصوصة
يستباح بها الوضوء الصلوة فوجبت فيها واما
ان يستند احدى العلتين الى اصل والاخرى
الى اصول لا يعتضد بعلل اخر فذلك ايضا
وجه ترجيح ظاهر مثاله قولنا عبادة فوجب
فيها النية دليله الصلوة والصوم والزكوة
والحج وغير ذلك واما ان يستند احدى العلتين
الى اصل والاخرى الى اصول متغايرة ثم تعتضد
بعلل مترادفة وذلك وجه في الترجيح ظاهر
كقولنا طهارة حكمية فاعتبرت فيها النية كما

في التيمم

٢١٩

في التيمم ولانها عبادة فافتقرت اليها كالحج
والصوم والصلوة والزكوة وغير ذلك ولانها
واجب بدلي فلزمت فيه كالكفارات الثلث
واما ان يستند كل واحد منهما الى اصل واحد
لكن اشخاص احدهما اكثر فذلك لا يرجح
به لو كان له ثبوت فقد وضح لك ان الترجيح
في هذه المسالة كان بالعلل لا في المثال المبسوط
والقايل ان يقول لا فرق بين الاصل والعلة
فيما ذكرتم بل يختص الاصل بفضل على العلة
فان العلل قد تتعدد مع وحدة الاصل وقد
تتعدد الاصول مع وحدة العلة وقد تتعدد
الاصول والعلل وتختص الاصول بانها قد
تتعدد في اجناسها وان كان النوع واحدا ه

كان يقال عبادة بدلية فاقتربت الى البنية كما
انتقربد لها قياسا على الكفارات الثلاث
النمط الرابع في الترجيح بما يرجع الى الفرع
وذلك هو ان يكون فروع احد العلتين اكثر
من فروع الاخرى فيكون اعم من الاخرى وقد
اختلفوا في الترجيح بذلك فذهب قوم الى
ان ذلك وجه ترجيح ورجحوا المتعدية على
القاصرة بذلك وهو قول الشافعي والقاضي
وذهب اخرون الى خلافه وهو قول الحنفية
منهم ابو الحسن وابو عبد الله وابو الحسين
واختار ذلك السيد ابو طالب عليهم السلام
واحتج الاولون فقالوا انها اذا كثرت فروعها
كثرت فروعها فايدتها فكانت اولى قال

رضي الله عنه

رضي الله عنه ولقايل ان يقول انما يجب ان يكون
اولى اذا كثرت احكامها الشرعية وكثرة
فروعها راجع الى اختيار الله تعالى خلق الانواع
التي تختص بتلك العلة وليس ذلك بامر شرعي
واسد من هذا ان ذلك امر محض فلا عبرة به
فان اعتبروا بالاصول قلنا فرق بينهما لان الاصل
يشهد للعلة فكثرة ما يشهد لها يقويها والفرع
لا يشهد لها بل حكمه تابع لها النمط الخامس
الترجيح بما يرجع الى الاصل والفرع وهو
ان يكون احد العلتين يرد بها الفرع الى ما هو
من جنسه كرد كفارة الى كفارة والاخرى
يرد بها الفرع الى ما ليس من جنسه كرد
كفارة الى ما ليس بكفارة فالاول اولى وهو
مذهب ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري

واكثر الشافعية وذهب بعضهم
الى انه لا يرجح بذلك والذي يدل على ذلك
الاول ان النبي اكثر شبها بجنسه منه بغير
جنسه والقياس يتبع الشبه فكثرته يقوي
الظن ٥ النمط السادس وهو الترجيح
بما يرجع الى العلة فهو ان يعضد العلة
علة اخرى فيجري مجرى الاخبار اذا تواترت
على مخبر واحد فان بعضها يقوي بالبعض
النمط السابع وهو الترجيح بما لا يرجع
الى شي من ذلك فنحو ان يعضد العلة بقول
صحابي فان ذلك يكسبها قوة لين الصحابي اعرف
بمقاصد النبي صلى الله عليه وسلم ونحو ان يعلل
الاكثر من الصحابة بعلة ويعلل الاقل
بعلة والترجيح يقع بذلك كالاخبار الا

ان

ان يعلل الاكثر من الصحابة بعلة ويعلل
الاقل بعلة والترجيح يقع بذلك كالاخبار
الا ان ينفرد الاعلم كامير المومنين عليه السلام
وهذا ايضا انما يعد ترجيحا عند من يتوسع
الاجتهاد في مخالفة رايه فاما من يقول ان قوله
عليه السلام يقطع الاجتهاد فليس من باب
الترجيح بل اقوى من ذلك ٥ واما الموضع
الخامس وهو الكلام في الطريق الى صحة العلة
في نفسها والعلم الفارق بين شبهها وتوهمها
فاعلم ان الطريق الى صحتها هو خروجها من
السبر والحذف بالانحصار الذي ذكرناه ونحن
نجمل القول في ذلك بعقد فنقول كل وصف
اقترن بالحكم بنص او ما في معناه او

ط

اجماع اوما في معناه اومناسبة صحيحة اواستنباط
سليم فهو علة وكل في العلة طردها ومجاورتها
وسلامتها عما يعارضها وصف ليس كذلك
فليس بعلة وثلاثة امور لا يصح الاعتماد عليها
في العلة طردها ومجاورتها وسلامتها عما
يعارضها اما الاعتبار الاول فقد حكاه في
الكتاب عن بعض الشافعية والجمهور
على خلافه واعلم ان طردها هو جريانها
في معلولاتها فمتى كان ذلك لا يتم الا بعد صحة
العلة وهي لا تصح الا به وقف كل واحد
منهما على الاخر وذلك محال واما الاعتبار
الثاني وهو مجاورتها فقد ذكر بعض من تكلم
في اصول الفقه ان كون للحكم مجاورة الاحد
الوصفين بدون الاخر طريق الى كون ما جاوره

الحكم

الحكم علة دون ما لم يجاوره وهذا لا يصح
لانه ان كان الحكم المجاورة للوصف حاصلا له
عنده وان فقد الوصف الاخر ومرتفعا
عند ارتفاعه وان حصل الوصف الاخر
فهذا رجوع الى ان الحكم قد ثبت بثبات
الوصف وانتفا بانتفايه وان اريد ان الحكم
قد يتجدد عند تجدد احد الوصفين ولا بد
ان يتقدم الوصف الاخر فان كان ذلك لا يدل
على ان الوصف المجاور هو العلة وحده
واذا لم يكن حصوله وحده كالرجم المتجدد
استحقاقه عند تجدد الزنا ليس يكفي فيه
الزنا الا بعد تقدم الاحصان معه فوجب
اعتبارهما وهلا كان الاحصان شرطا لا علة

فان قال فلم خصصتم الزنا بانه علة قلنا
لان استحقاق الرجم لا يتعلق في الاصل الا
على ما هو ذنب والاحصان ليس بذنب ، واما
الاعتبار الثالث وهو سلامتها فقد ذكر
بعضهم ان سلامة الوصف عن مقاومة
علة او معارضة اصل يقتضي بكونها علة
وهذا غير صحيح ، فان من اقوى وجوه
الفساد ان لا يدل دليل على صحتها والى ذلك
ذهب ابو الحسين وقال القاضي في الدرس
ان قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب
القياس على كل حال الا ان يمنع من ذلك
مانع ولقايل ان يقول ان من اقوى الموانع
الا يظفر بعلة قد دل الدليل على صحتها
واما الفصل الثالث وهو الكلام

فيما يكون

فيما يكون قياسا وما لا يكون قياسا وما
يتصل بذلك فهاهنا جنبتان بحسب هذا
العقد احدهما تمييز القياس عما ليس
بقياس والاخرى تفصيل الاعتراضات
على القياس ، اما الجنبة الاولى فهي
تحتوي على ثلاثة انواع قد عدت في القياس
وليست منه على ما عليه من الخلاف احدها
الفحوى وثانيها ما في معنى الاصل وثالثها
الاستحسان ، اما النوع الاول
فقد اختلف اهل العلم في فحوى الخطاب هل
هو قياس ام لا فذهب ابو الحسين الى
انه قياس وقال القاضي انه ليس بقياس
وميله رضي الله عنه الى الاول ومثاله قوله

تعالى ولا تقل لهما اف الاية وذكر ابو
الحسين رضي الله عنه انه انما نهانا سبحانه
عن ذلك لانه مناف للاعظام الواجب
لهما من حيث كان اذا واستحقاقه وذلك
يدل من طريق الاولى على المنع من ضربهما
لين ما منع منه لعلة فا فيه تلك العلة
وزياده اولى بالمنع وذكر قاضي القضاه ان
المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ
لا من جهة القياس وان كان لا بد من اعتبار
عادة اهل اللغه في ذلك واستدل ابو
الحسين على ان ذلك معقول من قياس الاولى
لا من جهة اللفظ لانه لو عقل باللفظ موضوعا
للمنع من ضربهما اما في اللغه او في العرف
ومن الناس انه ليس موضوع للمنع من

الضرب

الضرب في اللغه ولا يجوز ان يكون موضوعا
له في العرف لان العلم بالمنع من ضربهما
موقوف على العلم بان المنع من التافيف
لهما انما ورد على سبيل الاعظام لهما والتافيف
اذا ما في الاعظام فاذا كان الضرب ابلغ
في اذاهما والاستحقاق بهما من التافيف كان
بالمنع اولى لا بالوجوب ان نكون انما نهانا عن التافيف
لانه اذا قليل لا للاعظام يجوز ان نومر بضربهما
فان الانسان قد يقول لغيره لا تشتم اللص بل
اقطع يده ولا تقطع يد فلان بل اقتله وكذلك
فلو علمنا انه نهانا عن التافيف لانه اذا وجوز
ان يمنع الحكم عن الشي لعله ويرخص فيما
فيه تلك العله وزياده لما علمنا المنع من ضربهما
واحتج القاضي بان ذلك لو كان معروفا

بالقياس لما عرفه الا من يعرف القياس
ومعلوم انه يعرفه من لا يعرفه القياس
كالنهاه له ومن لا حظ له في معرفة القياس
من اهل اللغه الذين لا علم لهم باحكام
الشرع وادى لهم من سمع منهم قوله تعالى
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الايه فانه يعلم
بذلك تحريم قتلهما وضربهما وقد اجاب
ابو الحسين بانه انما كان يجب ما ذكره
القاضي لو كان ما ذكرناه من مقدمات
هذا القياس يحتاج الى غامض بحث وليس
كذلك فان منها ما يعلمه المكلف قبل
الخطاب كالقول بان الحكيم لا يرخص في
فعل ما فيه علة المنع وزيادة كالقول
بمنافاة الاستحقاق والادا للتعظيم

ومنها

ومنها ما العلم به مقارن للخطاب كالقول
بان هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم فاذا
كان الامر كذلك كانت المقدمات متكامله
للعاقل عند سماع الخطاب وبها تكمل شرايط
قياس الاولى ولقايل ان يقول ان هذا يجرى
مجرى ما قاله ابو الحسين في طريقه الاستدلال
بالاخبار المتواتره وقد بينا هناك انه ليس
بقياس ولين ثم الخلاف انه هل يصح
النسخ به ام لا والظاهر انه يصح النسخ به
كالنص واما النوع الثاني وهو الكلام
في معنى الاصل فهو كقوله صلى الله عليه
وسلم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه
الباقي هل ثبوت هذا الحكم في الامه
ثابت بالقياس على العبد ام لا فقوم انه

قياس لان الخطاب لم يتناول الامه فاحتجنا
في نقل الحكم اليها الى اعتبار هذا الاصل من العبد
فكان قياسا وقال قوم ليس بقياس لانه يفهم
من عرضه صلى الله عليه واله انه ما قصد تفرقه
بين العبد والامه ولانه قد لا يخطر القياس ببال
لم يعلم استوا حكميهما وامثال ذلك كثيره
والاظهر ان ما هذا حاله ليس بقياس وقد
فصلنا القول فيه في الشرح ومتى اراد الكرخي
بالدلاله على موضع الحكم هذا فقد ابعد لولا
ذلك لم يتصور خلاف في لزوم الكفاره على
الاكل فان ما في معنى الاصل هو الذي يعد
منكره سوفسطايي الشرع وقد وقع الخلاف
في ذلك فان الشافعيه لا يوجبونها الا على
المجامع وقد مر القول في ذلك مع ابي الحسن
من قبل ٥ واما النوع الثالث وهو الكلام

في الاستحسان فقد ذكر في الكتاب ان الكلام
في ذلك مما قد اكثر فيه المتقدمون والمتاخرون
وانما تقل الفايده في ذكره وجملته ان القول
بالاستحسان مذهب الحنفيه واختاره
ابو عبد الله وممن انكره الشافعي وبشر المريسي
وقد ظن كثير ممن انكره ان الحنفيه انما
عنوا بالاستحسان الحكم من غير دلاله والذي
حصله المتاخرون منهم هو ان الاستحسان
عدول في الحكم عن طريقه الى طريقه اخرى
هي اقوى منها وهذا اولى مما ظنه مخالفوهم
لانه اليق باهل العلم ولان اهل المقاله اعرف
بمقاصد اسلافهم ولانهم قد نصوا على ذلك
في كثير من المسايل فقالوا استحسنا هذا لكذا
او لوجه كذا واعلم ان الكلام في هذا الفصل

يقع في موضعين احدهما في حد الاستحسان ووجه
تسميته استحسانا والثاني في صحته وانه طريق الى
اثبات الاحكام ام لا اما الموضع الاول فقد
اختلف اهل العلم في حده فحده بعضهم بانه العدول
عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وهذا
باطل لانهم قد يستحسنون اذا عدلوا الى نص كاستحسانهم
الاوصى على الصايم اذا اكل ناسيا وكاستحسان اصحابنا
في فم الهرة انه يطهر من دون الغسل بيوم وليلة
فانهم انما تركوا القياس في ذلك للخبر وحده
بعضهم بانه تخصيص بدليل اقوى منه وهذا
باطل لانهم قد يعدلون عن قياس وعن غير قياس
وحده بعضهم بانه ترك طريقة الى اخرى اولى منها
لولاها لوجب الثبات في الاولى ويقرب من هذا
حد ابي الحسن وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم

الانسان

الانسان عن ان يحكم في المسالة بمثل ما حكم
به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى من
الاول يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم
عليه ان يكون القياس الذي يعدل اليه عن
الاستحسان استحسانا فيجب اذا ان يكون
المعتمد في حد الاستحسان ما ذكره ابو الحسين
وهو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل
شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو
في حكم الطاري على الاول واحترزنا بقولنا
غير شامل شمول الالفاظ من تخصيص العموم
فانه لا يقال فيه انه استحسان وان كنا قد تركنا
ظاهر العموم لاجل الدليل المخصص وهو في حكم
الطاري على العموم في كثير من المواضع لما كان

العموم شاملا شمول الالفاظ واحترزنا بقولنا
وهو في حكم الطاري على الاول من ترك الاستحسان
في بعض المواضع للقياس لان القياس الذي
تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطاري
على الاول بل هو الاصل ولذلك لم يصفوه
بانه استحسان وان كان اقوى في ذلك
الموضع مما تركوه وانما قلنا بان هذا هو حد
الاستحسان لانه كاشف عن معناه على وجه
المطابقة ولذلك يطرد وينعكس وذكر امارة
صحة الحد والوجه في تسميتهم لذلك استحسانا
هو ان الاستحسان وان وقع على الاستدلال
فقد يقع على العلم بحسن الشي فيقال فلان
يستحسن القول بالتوحيد والعدل وقد

يقع

يقع على الاعتقاد والظن لحسن الشي فاذا ظن
المجتهد الامارة واقتضى ذلك ان يعتقد حسن
مذهب لولاها جاز ان يقول قد استحسنت هذا الحكم
فصحت فايدة هذه التسمية وجاز الاصطلاح
منهم عليها ٥ واما الموضع الثاني فالذي
يدل على صحته هو انه ترجيح طريق شرعي
على طريق اخرى شرعي والترجيح بين الطرق
الشرعية جايز فجاز الاستحسان واعلم
ان هذا من الحنفية مقبول على هذا التفسير
التفسير فاما على مطلق هذا اللفظ فلا وذلك
لان خصومهم من الشافعية تحاجوا لهم يعيبوا
عليهم القول به طول الايام ولو فسروه بذلك
لم يدفعوه فبان ان هذا اللفظ قد تفرد به الحنفية

على معان منها ما يصح ومنها ما يفسد وقد ذكرنا
ذلك في الشرح ه واما الحينه الثانيه
وهو الكلام في الاعتراض على القياس فهي عشرة
الممانعه وطلبها والمطالبه وفساد الوضع ه
والاعتبار والقول بالموجب والنقض والكسر
والقلب وعدم التاثير والفرق والمعارضه
اما الاعتراض الاول فاعلم ان الممانع
اما ان يمنع من ثبوت الوصف في الاصل او
يمنع من ثبوت تاثيره او يمنع من ثبوته في
الفرع او من ثبوته في الاصل والفرع معا
او يمنع من ثبوت الحكم في الاصل مثال الاول
قول الشافعي في جلد الخنزير حيوان يغسل ه
الاناء من ولوغه سبعا فلم يطهر جلده بالدبغ
كالكلب فيقول الخصم لا اسلم غسل الاناء من
ولوغ

ولوغ الكلب سبعا ومثال الثاني ان يقول
الحنفي طهارة بالما فلم يفتقر الى النيه دليله غسل
النجس فنقول له لا نسلم في الاصل ان العله كونها
طهارة بالما ومثال الثالث ان نقول عباده فلزم
فيها النيه كالصلوه فنقول لا اسلم كون الوضوء
عباده ومثال الثالث ان يقول عباده فلزم
فيها النيه كالصلوه فنقول لا اسلم كون الوضوء
عباده ومثال الرابع ان يقول الشافعي في ان
~~جلد الكلب~~ جلد الكلب لا يطهر بالدباغ ه
حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فوجب
ان لا يطهر جلده كالخنزير فيقول المعترض
لا اسلم الوصف في الكلب ولا في الخنزير ومثال
الخامس ان يقول في ازالة النجس بالخل

ما يغني لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث كالزيت فيقول
الحنفي لا اسلم الحكم في الاصل ٥ واما الاعتراض
الثاني وهو المطالبة بمداره على طريق صحة العلة
وقد بيناه ذلك ولا يصح الجواب بالسلامة عن اصل
معارض او علة مقاومة كما ذكرنا من قبل
واما الاعتراض الثالث وهو فساد الوضع
والاعتبار فهما طرفان اثنان اما الاول فهو
مدافعة النصوص والاصول مثال الاول ان
يقول الحنفي في نجاسة سور الكلب السبع
سبع ذو ناب فكان سوره نجسا كالكلب
فيقال للحنفي فقد روي عنه عليه السلام انه
لما امتنع من الاجابة الى وليمة قوم عندهم
كلب وقد اجاب الى وليمة قوم في دارهم
هرة فقيل له في ذلك فقال الهرة سبع

ومثال

ومثال الثاني تعليل سقوط الكفارة عن العامد
بان القتل عمد محضا يوجب القتل ولا يوجب
الكفارة كالردة فيقال له الاصول توجب
التغليظ بالعمد فكيف حاولت به الحجة
التخفيف ٥ واما الطرف الثاني وهو تعتبر
بالالفاظ والاصول مثال الاول تعليل الحنفي
تعليق الطلاق بالنسا بانه عدد يتعلق به البينونة
فاعتبر بالنسا كالعدة فقول الشفعوي هذا
جمع بين ما فرقه صاحب الشرع اذ قال عليه
السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنسا واما
مثال الثاني فيحسب ما يعقد به وقد قيل
ان ذلك كاعتبار القليل بالكثير والصغير
بالكبير والحي بالميت والبدل بالمبدل والمسلم
بالكافر والمتقدم بالمتاخر والغني بالفقير

والمراه بالرجل فالاول كقياس قليل النجاسه
على كثيرها والثاني كالركوع في مال الصبي الثالث
كرفع المضمضه عن الحي قياسا على الميت في
غسله والرابع تعليل ايجاب النيه في صوم
الادا بالقياس على القضا والخامس كرقبه
الكافر برقبة المومن بالكفاره والسادس
كاعتبار النيه في الوضوء بها في التيمم ومثال
السابع اسقاط الزكوه عن الغني المدين قياسا
على القايل الفقير ومثال الثامن قياس المراه
على الرجل في حل الظفاير وهذا كله عندنا
يحكم لا يقتل بل يراعى قيام اماره صحيحه فمهما
قامت فقد لزم الحكم ٥ واما الاعتراض
الرابع وهو القول بالموجب فقد مثله في
الكتاب بتعليل الحنفي للاعتكاف بانه لبث

في مكان

في مكان مخصوص فكان من شرطه اقتران
معنا به كالوقوف بعرفه فيقول الخصم فكان
من شرطه اقتران معنا به وهو النيه ٥ واما
الاعتراض الخامس وهو النقض فقد ذكر
في الكتاب في معناه ان يتاخر حكم العله عنها
في فرع يقوم فيه لفظا ومعنى وبني عليه الخلاف
في تخصيصها وقد تقدم وعندنا ان النقض ان
يتاخر عنها حكمها في صوب مجراها لا لوجه فارق
او يكون مدعاه لا دليل عليها والاول اجود
واما الاعتراض السادس وهو الكسر فقد
ذكرنا في الكتاب في معناه ان يتاخر حكم
العله عنها في فرع تقوم فيه معنى لا لفظا عند
المعترض وذلك بان يرفع وصفا من اوصاف
العله ظنا منه انه لا تاثير له وان الذي يوثر في

الحكم ما عداه ثم ينقض ما عداه مثاله ان
يعلل معلل وجوب صلاة الخوف بانها
صلاة يجب قضاوها فوجبت كصلاة الامن
فيظن المعترض ان لا تاثير لكون العباده
صلاه في هذا الحكم فيرفعه من اوصاف العله
ويكسره بصوم الحايض ومثال اخر وهو ان
يستدل الشافعي على ان صوم رمضان لا يصح
بنية النفل بانه صوم مفروض فافتقر الى نيه
الفريضه كالقضا والكفارات والنذور
المطلقه فيظن المعترض ان لا تاثير لكون
العباده صوما في ثبوت الحكم فيسقطه
ويكسره بمن عليه حجة الاسلام فانها
تجزي عنه بنية النفل عند الشافعي واما
الاعتراض السابع وهو القلب فقد ذكر في

الكتاب ان قلب العله هو ان يعلق الخصم عليها
ضد ما يعلقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق
احد الحكمين بها اولى من تعليق الاخر وذلك
نحو ان يقول الحنفي لبث في مكان مخصوص
فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني
كالوقوف بعرفه وذلك المعنى هو الصوم
الذي جعل شرطا في الاعتكاف ويقول الخصم
فلم يكن الصوم شرطا فيه كالوقوف بعرفه
فان هذا القلب يفسد العله فان اعترض على
القلب بنقض او غيره من وجوه الفساد بطل القلب
وكانت العله اولى واما الاعتراض الثامن
وهو عدم التاثير فهو ان يكون في اوصاف العله
ما لا يقدح فقده في ثبوت الحكم لكنه ان الغاه
انتقض عليه ببعض الفروع فيذكره حشوا
واحترازا بجوده دفع الالزام مثاله ان يقول

بعض الشافعيه طاعه يتعلق بالاحجار لم
يتقدمها معصيه دليله الرمي فيحصل من هذا
ان الاستجمار يراعى فيه العدد ولا شك ان قوله
لم يتقدمها معصيه حشو لان الرمي سواه
سبقه طاعه او معصيه فحاله لا يتغير لكنه
لو لم يذكر ذلك لانتقض بالرجم للزاني ومثل
هذا اصلا ينبغي من صاحبه لا يلتفت اليه ه
واما الاعتراض التاسع وهو الفرق
فهو محض واستثاره لعلة الحكم متى صح
فهو يقدح في العله لانه قد ظهر انه اولى منها
بان يتعلق عليه الحكم ومثال ذلك ان يقول
الحنفي مسح فلم يسن فيه التكرار دليله المسح
على الخف فيقول المعلل المعنى في الاصل ان المسح
على الخف بدل عن تغليظ بتخفيف والتغشي ليس
بدلا عن شيء ه الاعتراض العاشر وهو

المعارضه

المعارضه وقد بينا معناها امام القول بالترجيح
وربما استعمل في الاثبات بعلة اخرى لحكم الاصل
الذي غاوله المعلل وهذا اعتراض صحيح لجواز
تناصر العلل على حكم واحد ه واما الفصل
الرابع وهو الكلام في اصابة المجتهدين ه
فالكلام منه يقع في خمسه مواضع الموضع
الاول الكلام في جواز التعبد بتاويل مختلف
في الاعمال ه والثاني الكلام في بيان ما تحلوله يتناوله
تكليف المجتهد ه والثالث الكلام
في الفرق بين القطع والاجتهاد ه والرابع ه
الكلام في اصابة المجتهدين ه والخامس الكلام
في ان الحق واحد في اصول الدين ه اما الموضع
الاول فقد خالف فيه قوم والذي يدل على جوازه

ان هذه الشرائع مصالح ولا يمتنع ان يختلف المصالح
بان تكون مصلحة بعضهم التمسك بحكم من
الاحكام من وجوب اوندب او فتيا ولا يكون
ذلك مصلحة لغيره وعلى هذا جاز ان يرد النص
بمثل ذلك فجاز مثله فيما طريقة الاجتهاد
بل قد ورد مثله في التوجه الى الكعبة مع
اللبس وذلك ظاهر واما الموضع الثاني
فاعلم ان تكليف المجتهد يتناول النظر لتعلق
الحكم باقوى الامارات عنده وقد حكى رضي
الله عنه اختلاف الناس في المسالة فمنهم
من قال كلف اصابة دليل قاطع والدليل
عليه وهو قول بن علية والمريسي والاصم
وهذا افراط ومنهم من قال لا تكليف

عليه

الا القول بما يعرض له وقد فوض اليه ان يحرم
ويبيح ويوجب لاختياره وذلك هو المحكي
عن موسى بن عمران وجماعة من البصريين
قالوا لان ذلك كان للنبي عليه السلام لعلمه
سبحانه انه لا يختار الا الصواب ثم جعل ذلك
لصالح امته فاذا سئل عن مسالة ليس فيها
نص فله ان يفتي بما شا وهذا تفريط وقد
حكي مثله عن ابي علي للنبي عليه السلام ذكر
ذلك في قوله تعالى كل الطعام كان حلا
لبني اسرايل الا ما حرم اسرايل على نفسه وذهب
الجمهور الى انه كلف التحري بجهده ولاقوى
الامارات فيستند اليها حكم الحادثة وهذا

هو العدول والوسط سماه وكلا طرفي قصد
الامور ذميم ثم اختلف هولاء فمنهم من
قال في المساله اشبه مطلوب وهو الحكم
الذي لو نص الله في المساله لنص عليه ونفى
النافون هذا الاشبه ولنتكلم في ثلاثه
مواضع احدها في نفي التفويض وثانيها في
نفي الاشبه وثالثها في تكليفه متناول
لما قلناه عنه اما الموضع الاول فالذي
يدل عليه ان هذه الشرايع مصالح والمصالح
لا تتبع اختيار العباد بل يصح ان المكلف قد
يختار الفساد كما يختار الصلاح فلا يحسن ان
يدفع الى اختياره بتوقه هذا المناق فان

قيل

قيل انه يامن ذلك لقول الله تعالى انك لا
تحكم الا بالحق قلنا كيف يجوز ان يستمر بهم ذلك
من غير علم بوجه المصالح وهل هذا الا كان
ينفق من الامي الكتابه ومن الجاهل الصدق
فيما يخبر به عن الغيوب على ان الله تعالى لم
يقبل ذلك لاحد من العلما فكيف يصح ما قاله
ولين ذلك يلزم في العامي فلا وجه لتخصص
العالم ه واما الموضع الثاني فالقول بالاشبه
محكي عن ابي الحسين قال وان لم يكلف اصابته
ه وهو قول ابي علي وابن ابان وسفيان بن
سحبان وهو المحكي عن محمد بن الحسن الا انه

عبد عنه بالصواب عند الله وقد حكاه
الكرخي عن الحنفيه وحكاه المروزي
والقاضي عن الشافعي وهو قول ابي اسحق
بن عياش وذهب ابو الهذيل وابو هاشم
وابو علي احرا والقاضي الى نفيه وهو اختيار
السيد ابي طالب عليهم السلام فاما ابو
الحسين فقد عده في الكتاب ممن نفاه وعندنا
ان ابا الحسين قد زاد على اصحاب الاشبه لا
محاله فلا نعد في نفايه وقد حققنا ذلك
عنه في الشرح واستدل في الكتاب على نفيه
انه لا معنى لقولنا اشبه الا انه اشبه الامور
عند المجتهد بان يكون وجها لذلك الحكم

وكل

وكل واحد من المجتهدين قد اثبت ه
الحكم بما هو الاشبه عنده بوضحه انه كان
يجب ان ينصه الله سبحانه لتعلق المصلحه
حتى لم يبينه تبينا انه لا اشبه ٥ واما الموضع
الثالث وهو تكليف المجتهد بساول
النظر لاقوى الامارات والذي يدل عليه
انه اما ان يطلب بنظره الدليل والاماره
وليس يجوز ان يكون مطلوبه الظفر بدليل
لان من يقول بذلك اما ان يدعي ان اعيان
الفروع عن ادله فهو فاسد لان اكثر الفروع
ليس عليها نصوص قران ولا اخبار متواتره
ولا اجماع وانما يتناولها اخبار احاد ومقاييس

مظنونه العلل وكثير من الفروع وان يناولتها
الايات فانها لما كانت تعارضها اخبار
احبار اخاد ومقاييس تخصيصها صارت
بذلك من مسايل الاجتهاد واما ان يقول
ان الامارات وان تناولت الفروع فالادله
تقتضي وجوب العمل على تلك الامارات فذلك
هو قولنا ثم لا يخلوا اما ان يلزمه ان يجتهد
نفسه او يحكم باول خاطر وقد اجمع
اهل الاجتهاد على انه ليس له ذلك بل
يستفرغ جهده ليغلب على ظنه ان الامارة
اقوى من غيرها فيعمل عليها ثم لا يسوغ
له العمل على اضعف الامارتين مع التمكن
من العمل على اقواها لانه يكون بمنزلة
الاعتماد على الظن مع التمكن من العلم ٥

واما الموضع

واما الموضع الثالث وهو الكلام في الفرق
بين القطع والاجتهاد فاعلم ان العقد الفارق
بينهما ما يقوله الا ان كل مسئله امكن الوقوف
على احد شقيها بضروره او بدليل ولا بدليل
يقتضي بمقدماته الى الضروره بل انما يفضي الى
الامارة فهي ظنيه هذا من جهة المعنى فاما تسميه
المساله اجتهاديه فلها شرطان احدهما ان يكون
الطريق اليها اماره لا دلاله وثانيهما ان يكون
موضوعها الفقه خاصه ثم ينفرد باحكام
احدها ان كل مجتهد فيها مصيب وثانيها
ان الاجتهاد لا ينقض باجتهاد وثالثها انه
يسوغ التقليد في مسايل الاجتهاد ورابعها
انه لا يعترض على القطع بالاجتهاد كامتناع
صلاة المحوي خلف الناصري وقد سفع دمه
بفصد او حجامه الى غير ذلك بل لا يجوز التاخر

عن الايتمام به وهو حكم الحاكم الماخود
به بالاتفاق ه واما الموضع الرابع
وهو الكلام في اصابه المجتهدين فقد
اختلف اهل العلم في ذلك فذهب الاصم
وابن عليه والمريسي الى ان الحق في واحد
وما عداه باطل وتجاوز الاصم الى ان حكم
الحاكم ينقض به وذهب اهل الظاهر
فيما عدا القياس الى ان الحق في واحد وقال
بعضهم الحق في واحد والمجتهد مصيب في
اجتهاده وذهب ابو الهذيل وابو علي وابو
هاشم وابو عبد الله والقاضي الى ان كل
مجتهد مصيب وهو اختيار المتاخرين من
ائمتنا كالسادة السيد المهدي ابي عبد الله ه
والسيدين الهارونيين والمنصور بالله
عليهم السلام وكلام الاوايل من ايمتنا

يشهد

يشهد له ايضا وذلك هو المحكي عن ابي الحسن
وحكاه هو عن اصحاب ابي حنيفه وحكاه
سفيان بن سحبان عنهم ان الحق في واحد
والمخطي معذور ومنهم من قال كل مجتهد
مصيب ويضيفه الى الشافعي وسوا فيه
بين اجتهاده والحكم وان كان احدهما
اخطا الاشبه عند الله واستدل في الكتاب
بطريقين عقليه وشرعيه اما العقليه فهو
انا لا نعني بقولنا ان كل مجتهد مصيب الا ان
كل واحد من المجتهدين متى وفى الاجتهاد
حقه فقد ادا ما كلفه من الاجتهاد والظن
الصادر عنه والعمل في الحادثه على ما يقتضيه
ظنه ولا شك ان العمل على الظن متى تعذر
العلم هو الواجب فيثبت كونه مصيبا واما
الشرعيه فهو ان نخطيه بعض المجتهدين

يودي الى امور كلها فاسدة وما ادى
الى الفاسد فهو فاسد يوضحه انه لا يخلوا
اما ان يقطع في الجمله على ان المخطي من
المجتهدين مغفور له تفصيله واما ان لا
يقطع على ذلك فان لم يقطع على ذلك فاجماع
المجتهدين القايلين بان على الفروع امارات
يمنع من ذلك ولين الصحابه ما كان ينكر
بعضهم على بعض في ذلك انكار من يجوز
انه من اهل النار وان كان غفرانه مقطوعا
به لم يخل اما ان يكون المجتهد اذا اخطا يجوز
كونه مخطيا ومخلا بنظر يلزمه فعله او لا يجوز
ذلك فان لم يجوز ذلك لم يصح تكليفه النظر
الذي هو في حكم الذاهل عنه الا ان الذاهل
الساهي لا تكليف عليه في حال سهوه وذهوله
ولا يجوز ان يستحق عقابا فيقال انه قد غفر

له وان

له وان كان يجوز كونه مخطيا ومخلا ببعض
ما يلزمه من النظر فلا يخلوا اما ان يعلم انه في
تلك الحال مغفور له اخلاله بما اخل به من
النظر او لا يعلم ذلك محال ان يعلم ذلك لان
المجتهد لا يميز المرتبه التي اذا انتهى اليها غفر له
اخلاله بما بعدها من النظر وذلك لانه يعلم
انه ان اقتصر على اول النظر لم يغفر له الاخلال
بما بعده وليس مرتبه اولى بذلك من مرتبه ولا
يمكن الاشاره الى ما يتميز به بعض ذلك من بعض
مع كونه مجوزا في جميعها كونه مخلا بنظر
يلزمه فعله وبعد فلو علم المجتهد انه مغفور
له اخلاله بالنظر كان ذلك اغراء له بالمعصيه
لان تعريف الصغاير اذا كان اغراء بها فتعريف
هذا المجتهد انه مغفور لمخطاه واغرا له وان
كان المجتهد المخطي انما يعلم في الجمله ان المخطي من

المجتهدين مغفور اذا انتها الى مرتبه ما من مراتب
النظر النظر واخذ لما بعدها ولم يتعين له
تلك المرتبه وجوز ان يكون حين اخل النظر
الزايد ما انتها الى المرتبه التي يغفر له اخلاله
بما بعدها من النظر لزم ان يجوز في المجتهدين
المخطيين انهم انما انتهوا الى هذه المرتبه وفي
ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم وانهم
من اهل العقاب واجماع المجتهدين بخلاف
ذلك لانهم يقضون بان الخطا في المسايل الواقعه
من لدن الصحابه الى يومنا هذا مغفور عند
من قال ان فيها خطا مع معرفه كل فريق بما
انتها اليه مخالفه من المرتبه في النظر وكل
مجتهد يعلم من نفسه انه كان مخطيا فهذا
حاله وكذلك القول فيما يحدث من المسايل
الاجتهاديه فقيد بان ان القول بخطا المجتهدين

يؤدي الى اقسام كلها فاسده وفي القول
باصابتهم خلاص من هذه الوجوه فيثبت
كونهم مصيبين ٥ واما الموضع الخامس
وهو الكلام في ان الحق واحد في اصول
الدين فهذا هو مذهبنا وحكي عن عبيد الله
بن الحسن العنبري ان المجتهدين في الاصول
من اهل القبله مصيبون فالجبري مصيب ٥
كالعدلي والمرجي مصيب كالوعيدي والذي
يبطل قوله ان الصواب قد يراد به ان المكلف
اذا ما كلف وقد يراد به ان اعتقاده او ظنه
او خبره يتناول معتقده او مظنونه او مخبره على
على ما هو به ما جوز من اصابه الغرض ولا يجوز
كون اعتقادي ثبوت الرؤيه ونفيها صوابا
على المعنى الاول لان احد هذين الاعتقادين

والخبرين لابد ان يكون جهلا او كذبا والتكليف
لا يرد بما هذه حاله ولا يجوز ذلك على المعنى الثاني
بالاضطرار وليس كذلك ما هو من باب
الاجتهاد فان الظنين صواب لانهما اقصى ما كلفه
المجتهد ولا يجوز الاجتزاء في القطعيات
بالظن ففارق احدهما الاخر ه الكلام
في الحظر والاباحة قد اخره رحمه الله تعالى
هذا الباب وختم به الكتاب وانما الحقناه
بما قبله لانه اخر قدم يتخطاه المجتهد الى حكم
الحادث فلهذا ختمنا به طرق المجتهد
ثم نتكلم بعد في صفة المجتهد واعلم ان هذا
الباب يشتمل على اربعة فصول احدها
الكلام في حكم الاشياء قبل ورود
الشرع وثانيها الكلام في ان على النافي

دليلا

دليلا وثالثها الكلام في استصحاب الحال
ورابعها الكلام فيما يصح ان يستدل عليه
بادلة العقل والشرع ه اما الفصل الاول
فقبل الشروع فيه نذكر حد المحظور ه
والمباح والحظر والاباحة فالمحظور ما منع
الله منه بالزجر والوعيد وقد يستعمل
مجازا في القبيح العقلي كذا ذكره رحمه الله
تعالى والاولى ان كل قبيح يسمى محظورا لان
العقل وان كان طريقا اليه فقد عضده الشرع
اذ لا قبيح الا وقد نهينا عنه شرعا هذا ما يكون
من فعلنا دون فعل الصبي والبهيمة ه
واما المباح فهو ما عرف فاعله حسنه وانه
لا يترجح فعله على تركه ولا تركه على فعله
على الاطلاق قال رضي الله عنه وقد ذكرنا

في كتاب التبيان الاولى ان لا يكون المكروه
قسما زائدا على المباح وذلك هو الواجب
ويكون الصحيح في حده انه ما اعلم فاعله
انه لا صفة له زائدة على حسنه او ما اعلم
فاعله حسنه او دل على انه حسن لا ضرر
عليه في ان يفعله او ان لا يفعله ولا يستحق
مدحا ولا ذما لولا ما تقرر من اجماع العلما
من الفقها وغيرهم على اثبات افعال مكروه
في الشريعة كالاكل بالشمال وغيره قال
والذي يتحصل عندي في الفرق بينهما
ان المكروه يترجح تركه على فعله على الاطلاق
ولنعد الى اصل المسالة فنقول اختلف اهل
العلم في الاشيا التي يصح الانتفاع بها ولا ضرر
على احد فيها متى لم يرد حكمها في الشرع هل هي

على الاباحة

على الاباحة في العقل ام لا على ثلاثة اقاويل
فمنهم من قال انها على الحظر حتى يرد دليل
على الاباحة وهو مذهب طايفة من البغدادية
وجماعة من الامامية والشافعية ومنهم
من قال انها على الاباحة ما لم يرد حظر وهو
قول اكثر الفقها وجل المتكلمين ومنهم
من قال بالوقف والصحيح هو القول الثاني
والدليل على ذلك ان المعلوم ضرورة عند
كل عاقل انه يحسن منه ان يتنفس في الهوى
وان يشرب من الما الجاري عند عطشه كدجله
والفرات وكذلك في ساير المنافع بعلة انها
لا مضرة فيها على احد وبذلك يبطل قول
الواقفية لان ذلك قول بالحظر فان من لا يعلم
حسن الشي لا يحل له ان يفعله ٥ واما الفصل

الثاني وهو الكلام في ان على النافي دليلا فقد
اختلف اهل العلم فيمن نفا حكما عقليا او
شرعيا هل عليه دليل ام لا فذهب بعضهم
الى انه لا دليل عليه كما لا بينه على المنكر
وذهب بعضهم الى ان من نفا حكما عقليا
فعليه دليل او شرعيا فعليه دليل الدليل
والذي يدل على ذلك ان النافي للحكم مدع
للحكم بانتفا ما نفاه وكل مدع فلا بد من ان
يقيم الدليل على ما ادعاه وانما قلنا انه مدع للعلم
لان النافي هو الذي يقول اعلم ان الحكم ليس بثابت
كما يقول المثلمون نعلم ان لا ثاني لله سبحانه فاما
الشاك القايل لا ادري فليس له مذهب ينا
ظر عليه واحتج من قال بالاول بوجهين ه
احدهما ان النافي لدعوى المدعي للنبوه لا دليل
عليه

عليه بل على مدعيها نصب الدليل وهو
ظهور المعجز وهذا لا يصح لان النافي لذلك لا بد
ان يكون له طريقه في القطع على نفي النبوه وهي
انه لو كان صادقا لما اخلاه الله عما يدل على
صدقه وكذلك ما سبيله مما يجب ان يكون
مقطوعا به لو ثبت كصلوة سادسه وصوم
شهر سوا رمضان والوجه الثاني ان المدعي للدار
في يد غيره عليه البينه ولا بينه على المنكر
والبينه دلاله والجواب انكم ان ادعيتم انه ه
يجوز لمن الدار بيده ان يعتقد كونه مالكها
من غير طريقه بحوازته او غيره فليس كذلك
وان اردتم انه ليس عليه ان يذكر طريقه فذلك
صحيح لانه ليس يدعوا الناس الى ان يعتقدوا كونه
مالكا لها فيلزمه ان يذكر لهم صاحب المذهب
اذا ادعا الناس الى مذهبه ان يذكر لهم حجته

وان ارد ثم ان صاحب اليد يدعو الحاكم
الى الحكم له بغير طريق فلا بد انما يحكم
لظاهر اليد وليس للحاكم ان يحكم بذلك
الا بدليل الذي دل على ان ظاهر اليد قاض
بالملك ه واما الفصل الثالث وهو
الكلام في الاستصحاب فاعلم ان هذه
الاستصحاب الحال هو ان يكون حكم
ثابت في حاله من الحالات ثم يتغير الحال
فيستصحب الانسان تلك الحال لثبوت ذلك
الحكم بعينه مع الحاله المتغيره ويقول من
ادعا نصا للحكم فعليه الدلاله وقد ذهب
قوم من الظاهريه وجماعه من الشافعيه الى
الاحتجاج بذلك وذهب كثير من اهل العلم
الى ان الاحتجاج بذلك لا يصح واعلم ان الحكم
المستصحب قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا

فالعقلي

فالعقلي ان يقول القايل في المتيمم المصلي
انه اذا لم يرء الما لم تلزمه الطهاره بالما ووجب
ان يمضي في صلاته فكذلك اذا راى الما وهذا
يصح من وجه دون وجه اما الوجه الذي يصح
منه فهو ان يسقط عنه الوضوء بعدم رويه الما
لان ايجابه شرعي فلو كان ثابتا لكان عليه دليل
شرعي وليس عليه دليل شرعي فمتى بين المستدل
بذلك انه ليس عليه دليل شرعي صح استدلاله
بذلك ومتى عورض في هذا فقيل الاصل في
الشرع وجوب الطهاره فلا يسقط عن الراي
للما في الصلوه الا بدليل شرعي ثم يسلم الخصم
ان الطهاره بالما واجبه في كل حال حتى يدخل
فيها الحاله التي يري فيها المصلي بالتيمم الما
واما الوجه الذي يصح منه فهو ان يسقط عنه

طهارة اخرى لاجل سقوطها اذا لم ير الما عند التيمم
وهذا لا يصح لانه جمع بين امرين من غير
علة جامعة ولا طريقة ناظمة بين ذلك
انه لا يمتنع ان تختلف المصلحة بحسب اختلاف
الحالين ولهذا جاز ورود النص بايجاب الوضوء
على الراي للما في الصلاة مع سقوطه عمن لم يره
وكذلك يجوز من طريق الاجتهاد واما اذا كان
الحكم المستدام شرعا فمثاله ان يقول القايل في
المتيمم انه اذا راى الما قبل الصلاة وجب
عليه التوضي به فكذلك اذا راه بعد دخوله
في الصلاة ومن زعم ان فرض الوضوء يتغير
بالدخول فيها فعليه الدليل وهذا بعيد لانه
ان يشرك بين الحالين في وجوب الوضوء لا
لاشتراكهما فيما دل على وجوب الوضوء فليس

باستصحاب

باستصحاب الحال الذي ينكره ويذهب اليه المخالف
وان شرك بينهما لاشتراكهما فيما دل على وجوب
الوضوء فليس باستصحاب الحال الذي ينكره ه
ويذهب اليه في علة الوجوب فهذا قياس وان
شرك بينهما لغير دلالة ولا علة فليس بان يجمع
بينهما اولى من ان لا يجمع بينهما وبعد فليس هو
باستصحاب حالته تلك اولى من خصمه باستصحاب
حالته الاخرى وبعد فهذا قياس لغير علة وهو
واصحاب الظاهر المانعون من القياس بعلة
اولى ان يمنعوا من ذلك والا كانوا مناقضين
في الحكم والتعليل فان قيل حدوث الحادث لا يغير
الاحكام فحدوث الصلاة اذا لا يغير وجود الوضوء
قلنا ليس يمتنع ان تختلف المصالح بحدوث الحوادث
ولهذا جاز ورود النص باسقاط الوضوء عن الراي
للما في الصلاة مع وجوبه على من راه قبل

الضلوع فان قيل لو لم يتغير الحكم من حالة الى
حالة لوجب قصره على الزمان الواجب قلنا يجب ان
ان يكون دليل الحكم او علته قد عم الازمنة وقد
اجاب رضي الله عنه المنصور بالله عليه السلام
وشيخه ابو محمد رضي الله عنه اهداب النظر
في هذه المسالة بما لا يسع هذا الموضع لتفصيله
وقد اودعناه في الشرح وبيناه على جليته ٥ واما

الفصل الرابع وهو الكلام فيما يعلم
بالادلة العقل والشرع فاعلم انما يعلم بالدليل
لا يخلو اما ان يصح ان يعلم بالعقل فقط واما
بالشرع فقط واما بالعقل والشرع اما ما يصح
ان يعلم بالعقل فقط فهو كل ما كان في العقل
دليل عليه وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على
العلم به كالعلم بالله سبحانه وتعالى وبصفاته
من كونه عالما قادرا حيا غنيا وانه عدل

حكيم

حكيم واما ما يصح ان يعلم بالعقل والشرع
فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم
يكن العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم
به وقد مثل ذلك في الكتاب بكونه تعالى
موجودا وبنفي التشبيه والرؤية وكالعلم
بكون القياس وخبر الواحد طريقين يجوز
العمل بهما فاما كونه تعالى موجودا فممتنع
وقد اشرنا اليه من قبل واما نفي الرؤية والتشبيه
فيصح من طريق العلم دون الالزام وعند
المنصور بالله عليهم السلام ان شيئا من ذلك لا يعلم
سمعا الا نفي الرؤية وبينه سبحانه قال واما ما يعلم
بالشرع وحده فهو ما كان في السمع دليل عليه
دون العقل وذلك كالمصالح والمفاسد ٥
الشرعية فلا هداية للعقول الى معرفتها

لئن العلم به اموقوف على العلم باحكامها
او بوجوهها وذلك مما استاثر الله سبحانه
بالعلم فلا يحصل الا بوحي من جهته سبحانه
واما بعض ما له تعلق بهما فهو بعض طرق
الاحكام الشرعيه نحو كون الاجماع حجه
ومما له تعلق بهما احكام اسباب الاحكام
الشرعيه وعللها وشروطها وقد فصلنا القول
فيها من قبل ٥ الكلام في صفه المفتي
والمستفتي وهذا الباب يشتمل على
قسمين اما الاول فيشتمل على ثلاثه فصول
احدها الكلام في صفة المفتي التي معها
يجوز العمل على فتواه وثانيها الكلام في
كيفية فتواه وثالثها ~~الاخذ~~ الكلام في
كيفة الاخذ بفتواه ٥ اما الفصل
الاول في صفة المفتي والمستفتي وهذا الباب

يشتمل فاعلم

~~يشتمل على قسمين اما الاول فيشتمل على ثلثه~~
فاعلم ان هذه الصفه هي ان يكون الانسان
من اهل الاجتهاد لانه متى لم يكن كذلك لم
يتمكن من الوصول الى معرفة الاحكام من جهة
القياس والاستدلال ويجوز له ان يفتي نفسه
ولا غيره ولا ان يحكم على غيره بما لا يعرفه
وانما يكون من اهل الاجتهاد اذا عرف
الادله السمعيه وامكنه الاستدلال بها
ولن يكون كذلك حتى يكون عارفا بالله
سبحانه وتعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز
من الصفات والافعال ليتم العلم بحكمته
وعارفا بنبوة النبي صلى الله عليه واله
وعصمته وعصمة الائمه والعتره وعارفا
بطرق الاخبار الفقهيه والفصل بين ما
يوجب واحد منهما وعارفا بما يشتمل عليه

الخطاب من الاوامر والنواهي والخصوص
والعموم والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
ويكفيه الاستدلال به على الاحكام
وعارفا بالقياس وشروطه وما يقدح منه
وما يفسد ويجوز ان يجتهد في الفرايض اذا
كان عالما بالفرايض وان لم يكن عالما بما عدا
ذلك من ابواب الفقه لبين الظاهر من احكام
الفرايض انها لا تستنبط من غيرها الا في
النادر والذهاب عن النادر لا يقدح في الاجتهاد
الا ترى ان المجتهد قد يخفى عليه من النصوص
اليسير ولا يقدح ذلك في كونه من اهل
الاجتهاد هذا ما ذكره في الكتاب وفيه
ما اودعناه من التفصيل ما اودعناه الشرح

واما الفصل الثاني وهو

الكلام في كيفية فتواه فقد ذكر

في الكتاب

في الكتاب جملة من الفروض والعهد بتصفحها
شيا فشيا ٥ العهدة الاولى قال رضي الله
عنه اعلم انه لا يجوز للمفتي ان يفتي بالحكاية
عن غيره بل انما يفتي باجتهاده لانه انما يسال
عما عنده فان سبيل الحكاية جاز ولو
جاز ان يفتي بالحكاية لساغ للعامي ان
يفتي بما يجده في كتب الفقها والاجماع يمنع
من ذلك ومتى لم يتقدم له اجتهاد في المسالة
وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى فان
تقدم منه اجتهاد وقول في المسالة وكان
ذاكرا لصورة القول ولطريقة الاجتهاد
لم يجب تجديده وان لم يذكر طريقة الاجتهاد
فهو في حكم من لا اجتهاد له فالواجب تجديد
الاجتهاد واعلم انه يمكن ان يقال ان ذكر

انه قد ادى الاجتهاد حقه في الجمله فهو كاف
في جواز الفتوى كما يقوله في مسئله تذكر النظر
والعلم وان لم يعرف طريقه تلك الحال قال
رضي الله عنه وان لم يجز له ان يفتي فيوخذ
بفتواه فاحرى الا يجوز للعامي الاخذ بفتوى
من مات لانه لا يدري انه لو كان حيا لكان
ذاكرا لطريقه الاجتهاد وراضيا بذلك القول
واعترض ذلك بانه يمكن ان يقال ان الظاهر
من ذلك القول انه قول ذلك الفقيه وموته
قد ازال عنه التكليف فلا يمكن ان يقال انه
يلزمه اعاده اجتهاده ◦ العهده الثانيه
هل يجب تعريف العامي بالحكم عند تغيره
الاجتهاد ام لا قال رضي الله عنه واذا افتى
المجتهد باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم
يلزمه ان يعرف المستفتي بتغير اجتهاده اذا
كان

كان المستفتي قد عمل به وان لم يكن قد عمل به
فينبغي ان يعرفه ذلك ان يمكن من ذلك لان
العامي انما يعمل بالاجتهاد الاول لانه قول المفتي
ومعلوم انه ليس قولا له في تلك الحال ومتى
قيل ارايتم لو كان حكما مستبدا انما كان
نفسه بانه لا طلاق مع الطلاق فراجع امراته
المطلقه ثلاثا بلفظ واحد ثم تغير اجتهاده
قلنا الاظهر ان هذه الفتوى بمنزله الحكم
فلا تتغير ◦ العهده الثالثه
في تعريف الوجه هل يلزم ام لا قال رضي الله
عنه وينبغي للمفتي ان يبين للعامي الحكم في
الحادثه دون الوجه وقد خالف في ذلك الجعفران
وقوم من البغداديه وقالوا انه ينبغي للعالم
ان ينبه العامي على طريق الاستدلال وخلافهم
محجوج بالاجماع ◦ العهده الرابعه

في التخيير قال رضي الله عنه واذا افتاه بقول
مجمع عليه لم يخيره في القبول بلا خلاف وان
كان مختلفا فيه فقد ذكر ابو الحسين انه
ينبغي ان يخيره بين ان يقبل منه وبين ان يقبل
من غيره والاولى انه ليس له ذلك لان العامي
متى اختار الاستفتى منه والاخذ بقوله
فالظاهر انه انما اختار ذلك لانه عنده اولى
بالاستفتى من غيره فظنه بصحة فتواه اقوى
من ظنه لصحة فتوى غيره فمتى خيره بين
الاخذ بقوله وبين الاخذ بقول غيره فقد خيره
بين العمل على الظن الاقوى وبين العمل على الظن
الاضعف وذلك لا يجوز لان الاجماع منعقد
على انه لا يجوز له العمل على الظن الاضعف
مع الظن الاقوى اللهم الا ان يكون ه
المفتي قد علم من حال المستفتي انه قد استوى

عنده

عنده حاله وحال غيره فله ان يخيره متى علم ان
فتوى ذلك الغير احوط من فتواه في تلك
الحادثه وهذا منه رحمه الله اشارة الى انه
متى كان قوله هو الاحوط لم يكن له التخيير
قال وليس يجب عليه التخيير ايضا لانه لا وجه
يقتضي وجوبه بين ذلك انه اذا استوى عنده
القولان لم يجب عليه ان يخيره بينهما بل له ان
يفتيه بايهما شاء على قول من يقول بالتخيير فان
لا يجب ه عليه ان يخيره بين قوله وبين ما هو عنده
دونه اولى وعلى ان هذا انما يتهيا على قول من
قال بان كل مجتهد مصيب فاما على قول من
يقول بان الحق في واحد فلا يتضح وقد ذكر
ابو الحسين ان التخيير يجب على اصلهم
ايضا قال لانه ليس بان يجب عليه الاخذ بقول
احد المفتيين بغير حجة اولى من الاخر

ولقايل ان يقول انه وان كان ذلك كذلك فليس
للعالم التخيير بين الحسن والقبيح وذكر ابو الحسين
انه ان كان هذا التخيير معلوما من قصد المفتي
لم يجب ان يخيره لفظا بل يذكر قوله فقط وهذا
مبني على جواز التخيير وفيه ما قلناه فانه لا يجوز
في الصورة الاولى خاصة واعلم ان الفتوى
في هذا الوجه خلاف الحكم لان الحاكم انما وضع
لرفع الخصومات فلو كان الخصم مخيرا
بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم
تنقطع الخصومة ٥ المسئلة الخامسة
في التخيير عند الاعتدال قال رضي الله عنه
واذا اعتدل القولان عند المفتي فان كان
ممن يرى انه لا بد من ترجيح احدهما على
الاخر فعليه معاودة النظر حتى يترجح
عنده احدهما وان كان ممن يرى جواز

الاعتدال

الاعتدال الى الامارات وكان ممن يرى
الاطراح لكلي الامارتين عند اعتدالهما
لم يكن له ان يفتي بواحد منهما بل الواجب
عليه الرجوع الى ما سوى الامارتين ان وجد
ذلك والا رجع الى قضية العقل واعلم
ان رجوعه الى قضية العقل لا بد ان يقوي
احدهما من تحليل او تحريم فاذا لا اعتدال
وقد ذكرنا ذلك مثبتا في موضعه ٥ عدنا
الى كلامه رضي الله عنه وان كان ممن
يرى القول بالتخيير فقد ذكر قاضي القضاه
في الشرح ان له ان يفتي بايهما شاء وذكر
قولا اخر وهو انه يفتيه بما يراه والذي
يراه هو التخيير فينبغي ان يفتيه بلفظ
التخيير ولا يفتيه باخذ الامرين على القطع

والثاني والاول اولى وذلك لانه يجوز
للمفتي ان يعمل باي القولين شا فكذلك له ان
يفتي بايهما شا ولقايل ان يقول ولا سوا فانه
ها هنا مود عن الله تعالى فلم يجز قصر الفتوى
على احد الشقين واشبه ذلك الكفارات
الثلاث فكما انه رحمه الله تعالى يقول يجب
في حكمته عز وجل ان لا يعصر المكلف على
واحد منها بل يوجبها هذا على التخيير
كذلك ما نحن فيه ٥ واما الفصل
الثالث وهو الكلام في كيفية الاخذ
بفتواه فله طرفان احدهما الطريق الى ما
يذهب اليه ويراه من القول في الحادثه
والثاني انه هل ينسب اليه قولان متنافيان
فيها ام لا ٥ اما الطرف الاول فقد ذكر
في الكتاب فصله هذه الفاظه اعلم ان مذهب

الانسان

الانسان هو اعتقاده اذا كان صادرا عن
الادلة دلاله او اماره او شبهه او تقليد ولا
يقال في العلم الضروري انه مذهب ولا بد
في المحسب انه مذهب فمتى ظننا اعتقا
الانسان على هذا الوجه او عرفنا ضرورة او
بدليل مجمل او مفصل قلنا انه مذهبه ومتى
لم يظن ذلك ولم يعلمه لم يقل انه مذهبه
وقد يدل الانسان على مذهبه في المساله بوجوه
اربعه احدها ان يحكم في المساله بعينها
بحكم معين وثانيها ان ياتي بلفظ عام يشتمل على
تلك المساله وغيرها نحو ان يقول الشفعه لكل
جار وثالثها ان يعلم انه لا فرق بين المسالتين
وينص على حكم احداهما فيعلم ان حكم الاخرى عنده
ذلك الحكم نحو ان يقول الشفعه لجار الدكان

فيعلم ان الشفعه عنده لجار الدار ورابعها
ان يعلل الحكم بعله توجد في المسايل عده
مسايل فيعلم ان مذهبه شمول ذلك الحكم
لتلك المسايل سوا كان مذهبه تخصيص
العله او خلافه اما اذا لم ير نقل تخصيص
العله وقال النيه واجبه في التيمم لانه طهاره
عن حدث فقد اعتقد وجوب النيه لاجل
تلك العله فاذا علم ان العله شامله
علم شمول حكمها فاما من يجوز تخصيص
العله فانه يجوز تخصيصها اذ دلت عليه
دلاله كالعموم فكما ان كلام العالم
العام يدل على مذهبه فكذلك مذهبه
تعليله الا ان في هذا نظرا لان العموم صيغه
كانت خبرا يقضي فلزم ان يبين الخصوص

لكيلا

٢٥٢

لكيلا يوهم خلافه والعله ليست
مناطا للحكم يقضي اصلا فاما اذا نص
العالم في مساله على حكم وكانت المساله
تشبه مساله اخرى شبها يجوز ان يخفى
على بعض المجتهدين فانه لا يجوز ان يقال
قوله في هذه المساله هو قوله في تلك لانه
قد لا تخطر المساله الاخرى بباله مع انه
لم ينبه عليها بقول ومن الجايز لو خطرت
بباله ان يكون قوله فيها غير ذلك القول

واما الطرف الثاني وهو الكلام

في انه هل يجوز ان ينسب الى المجتهد قولان
في مساله واحده اولى نحو ما ينسب الى الشافعي
فقد نص في كتبه على مسايل ان له فيها قولين
احدهما يجوز والثاني لا يجوز من غير ترجيح

ولا تاريخ او تخيير فهذا ما لا يجوز عند الحنفيه
واكثر المتكلمين على جوازه واستدل
في الكتاب على الاول بان اثبات القولين في المساله
على هذا الوجه يودي الى اعتقاد الضدين
نحو ان يعتقد الضد ان الفعل حرام عليه
في وقت مخصوص في مكان مخصوص على
وجه مخصوص ويعتقد مع هذا اعتقاد ان هذا
الفعل حلال له على هذه الشروط وهذا محال وما
ادّي الى المحال فهو محال ولا يصح ان يقال انما
نسبا اليه لانه يقول بالتخيير فيهما لين التخيير
في ذلك لا يصح لما قدمنا من انه لا يكون معمولا
باحدهما وهو الاباحه ولين ذلك لو صح لاقتضي
ان يكون له في المساله قول واحد وهو التخيير
دون ان يقال له قولان لانه لا يصح ان يقال بان
للامه في الكفارات ثلاثة اقوال وهي الاطعام

والكسوه

والعتق والكسوه وانما يقال لها قول واحد
وهو التخيير بين الكفارات الثلاث وكذلك
فلا يصح ان يقال انما نسبا اليه لانه فسد عنده
ما عداهما ولا يدري ايهما احق من غير ان يقول بها
او يقال انهما قد قويا عنده ولم يترجح له احدهما
على الاخر وذلك لين من هذه حاله يكون شاكا
كما قدمنا ومن يكون شاكا في المساله لا يصح
ان يقال ان له في المساله قولا فضلا عن ان يقال
ان له فيها قولين ولذلك لا يصح ان يقال في من
شك ان العالم حادث او قديم ان له في العالم
قولين ولا يصح ان وانما يصح ان ينسب القولان
الى العالم في وقتين فيقال انه كان يقول بكذا
ثم صار يقول بكذا فاذا نسبا اليه وجهلنا
التاريخ علمنا ان احدهما متقدم والاخر متاخر

في الجمله وان لم يعلم المتقدم والمتاخر على
التعيين فان قيل الستم قد تقولون ان لاحد
لاحد اسكم في المساله قولين واقوالا فكيف
تمنعون الشافعيه من ذلك قلنا ان القصد
بما يطلقه معلوم وهو ان القولين والاقوال
في وقت بعد وقت وذلك مما لا ننكره
ان عناه الشفعويه ۞ واما القسم الثاني
وهو الكلام في المستفتي فالكلام منه يقع
في اربعه مواضع احدها في جواز شروطه
الاستفتا والثاني في فرض المستفتي وبيان
ما كلف والثالث فيمن يجوز له الاخذه
بالفتوى ومن لا يجوز والرابع فيما يجوز
الاخذ بالفتوى فيه وما لا يجوز ذلك فيه ۞
اما الموضع الاول فاعلم ان جواز شرط

جواز الاستفتا وجهان احدهما ان يغلب
على ظنه ان من يفتيه من اهل الاجتهاد
لما يراه من انتصابه من للفتوى واخذ
الناس عنه من غير مناكره في ذلك ممن
يعتقد بعد حه في حال ذلك الماخوذ عنه ۞
والوجه الثاني ان يغلب في ظنه ورعه وخوفه
واخلاصه بما يراه من سمات الستر والدين
ولا شبهه في انه ليس له ان يستفتي من يظنه
غير عالم ولا مدرس بل لا يجوز له ان
يستفتي على من يرا ممن لا يظنه عالما ولا
متدينا لان ظنه لصحة فتواه لا يحصل متى
لم يظنه من اهل العلم والدين ولا يجوز له
العمل على فتواه الا مع غلبة ظنه لذلك وذهب
قوم من اهل العلم الى ان له ان يقبل قول المفتي

من غير نظر في حاله والذي يدل على ما قلناه
انه يمكن العامي التحري والاحتياط والوصول
الى غالب الظن في علم المفتي ودينه بما قدمناه من
الامارات فلا يجوز له العدول عن ذلك كما
لا يجوز للعالم الذي يمكنه الاجتهاد في الادله ان
يعدل عنه ٥ **فصل** ويلحق به الكلام
في فتوى الفاسق المتاول قال ابو الفتح يجوز
وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز جريا على ٥
اصولهم في الاخبار وقال ابو علي وابو
هاشم القاضي يجوز قبول خبره دون فتواه
ووجه الفرق ان تجانبه عن الكذب اقوى
الظن لصدقه وخطاه في الادله القطعيه قوي
الظن بخطابه فيما هو اخفى من ذلك وهو الامارة
وقول الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم

النار

النار يقتضي ذلك ٥ **واما الموضع
الثاني** وهو الكلام في فرض المستفتي
وبيان ما كلف فاعلم انه لا يخلوا اما ان يتفق
المفتون في الحادثه اولا فان اتفقوا فلا خلاف
بوجوب التسليم والقبول وان اختلفوا
فلا يخلوا اما ان يتفاوت حالهم في زيادة
الفضل والعلم والورع اولا فان تفاوت حالهم
فقد اختلف العلما في انه هل على العامي كلفه
وزان ذلك ام لا فمنهم من قال الاجتهاد عليه
في اعلمهم وادينهم ونصره ابو الحسين ومنهم
من قال عليه الاجتهاد في المنتخب عن ذلك
واستدل على ذلك في الكتاب بان ذلك طريق لقوة
ظنه وهو ممكن له فجرى مجرى قوة ظن المجتهد
في المسائل واحتج ابو الحسين على الاول بان العلما

في كل عصر لا ينكرون على العامه ترك النظر
في احوال العلما واعترض ذلك رضي الله عنه
بانه لا يجب على العلما البحث عن اختيار العامي
في الفتوى فلانا على فلان ومتى لم يبحث ان يظهر
لهم حاله فلم يلزمهم الانكار في تركه الاجتهاد
ان تركه ومتى لزمه الاجتهاد في تعرف امر مفتيه
فله ثلاث حالات الحاله الاولى
ان يظهر له تساويهما في العلم ويكون احدهما
اشد ورعا ففي هذه الصورة ياخذ بقول
الاورع لان لشدة ورعه تاثيرا في قوة ظنه
لصحة فتواه الحاله الثانيه ان يستويا
عنده في الدين والورع ويكون احدهما اعلم من
الاخر فقد اختلفوا فمنهم من اجراهما مجرى
واحدا ومنهم من قال له الاخذ بفتوى الانقص
علما

علما وان كان الاخذ بفتوى الاعلم اولى قال
رضي الله عنه وهذا لا يصح لان تكليف العامي
ان يسع في هذا الباب غاية الظن كتكليف
العالم ولا شك ان الظن الحاصل عند قول العالم
اقوى لانه متى كان اعلم كان اعرف بحكم
الحادثه وبوجوه الاجتهاد فيكون فتواه اقرب
الى الصحه ولا يجوز له ان يعدل عن الظن الاقوى
الى الظن الاضعف فيغلب عليه كما لا يجوز له
العدول ان يعدل عن الدلاله الى الامارة
الحاله الثالثه ان يكون احدهما اعلم
والثاني اشد ورعا فقد يحتمل ان يقال انهما سوى
والاولى ان يقال ان الواجب قلبه هو الاخذ
بفتوى الاعلم لزيادته فيما يتعين على الاجتهاد
والوقوف على الصواب ومثل هذا النظر لا يخفى

على العوام لانه كتذكير الدنيا فلم يسقط
عنهم ٥ عدنا الى اصل القسمه وان
استوت احوال المفتيان عند العامي في العلم
والدين على بعد ذلك فقد اختلف اهل العلم
في انه هل يكون مخيرا في اقاويلهما ام لا فعند
جماعه من العلما انه يكون مخيرا في اقاويلهم
وذلك هو قول الحاكم وذكر ابو القاسم البلخي
في عيون المسايل ان فيه اقوال ولم يبين انها
بخان فكانه يتوقف احدها انه ياخذ بالاثقل
والثاني انه ياخذ بالاخف الا في حق العباد والثالث
انه مخير والرابع انه مخير في حقوق الله تعالى
وفي حقوق العباد يرجع الى القاضي وذكر
القاضي عبد الجبار ان المفتيين متى تساووا
لم يكن الاخذ بالاخف من الاقاويل طلبا للتخفيف

قال رضي الله عنه

قال رضي الله عنه والصحيح عندنا في ذلك ان
للعامي ان يختار ايهما شا ويجعله معتمدا
في فتاويه لفتاويه فياخذ باقواله ما كان
شديدا وما كان رخصه ومتى اختاره
لم يكن له ان ياخذ بفتوى غيره الا ان يكون
احوط من فتواه فله ان ياخذ بالاحوط ووجه
ذلك انه متى استوت عنده احوالهم لم يكن
بعضهم اولى من بعضهم بان يختاره للاستفتى
فكان مخيرا في اختيار ايهما شا وليس لقايل ان
يقول في استوت احوالهم فهو شاك غير ظان
والعمل على الشك المطلق لا يجوز فيجب ان لا يرجع
الى واحد منهم كما قلتم في العالم اذا تعادلت
عنده الامارات وذلك لان بين الموضعين فرقا

فان العامي متى استوت عنده احوال المفتيين
فليس يشارك في الاقاويل في حكم الحادثه
لانه لم يبلغ درجة الاجتهاد فتعتدل عنده
الامارات ولا قلنا بتخييره بين اقاويلهم
في تلك الحادثه فيكون شاكا في الاقاويل وانما
هو شاك في تفاضل المفتيين او علمهم وظان
لفقد تفاضلهم مع علمه او ظنه لاشتراكهم
في العلم والدين فاذا علم اشتراكهم او تساويهم
في الوجه الذي لاجله يجوز استفتاوهم فقد
علم تساويهم في جواز الاستفتا من ايهم شا
بخلاف العالم اذا اعتدلت عنده الامارات
فانه يعلم اشتراك الامارتين في الوجه الذي
لاجله يجوز العمل بها لانه انما يجوز له العمل
على الامارة متى غلب على ظنه انها اقوى مما
تعارضها

يعارضها من الامارات لم يقو عنده بعض الامارات على بعض
لم يحصل في واحده منها شرط جواز العمل عليها من
اطراح الجميع وبعد فقد بينا ان التخيير بين القولين
لا يصح متى كان احدهما حظرا والاخر اباحه وان
ذلك يكون عملا بالاباحه دون الحظر وليس كذلك
في مسالتنا فان التخيير هاهنا ممكن لانه تخيير
بين واجبين لانه يجب على العامي ان يرجع في احكام
الحوادث الى من نفسه من العلما فمتى استوت
احوالهم عنده كان مخيرا في اختيار ايهم شا الرجوع
الى اقواله وفتاويه كما يقول في المخير في الصلوه
في زوايا المسجد لاستوايهما عنده في الطهاره ه
فانه متى صلا في ايها فقد ادى ما وجب عليه وكذلك

القول في المستفتي فبان الفرق بين الموضعين
والاخر عندنا ان يقال ان العمل في هذه
الصوره على قول واحد منهم في العزيمه
والرخصه هو الذي لا يمكن غيره اذ هو اقسط
المسالك عنده فلو لم يعمل عليه لادى الى سقوط
تكليفه في الحادثه راسا فاذا كان كذلك
فان عمله قد استند الى هذا الدليل فلا يكون عملا
على مطلق الشك كما قال الشامل بيان ذلك انه
لا يخلوا اما ان يسلك هذا المسلك واما ان ياخذ
بالرخص واما ان ياخذ بالعزايم ولا يجوز ان ياخذ
بالرخص لانه يكون اتباعا للهوى فلم يجز ولا يقال
انه ياخذ بالعزايم ولا يجوز ان ياخذ بالرخص لانه يكون

اتباعا

اتباعا للهوى محضا فلم يجز ولا يقال انه ياخذ بالعزايم
لان ذلك لا يستمر في الحوادث بل فيها ما يكون حسباه
التشديد كمن يجد الما المطهر عند بعض المفسر
دون بعض فانه يتكافا ها هنا القولان يتطهر
ويتيمم ومتى قيل فاذا طريقه العامي اقوى من طريقة
المفتي اذ قد عمل عن دلاله والمفتي فانما يقول ويعمل
عن اماره قلنا ان العمل في الصورتين معا يستند
الى دليل اذ الواجب على المجتهد العمل على الاماره
الاقوى ومستند ذلك دليل قطعي فان قال
فهلا سوغتم له التخيير بين الامارتين لمثله قلنا
ان له مسد وجه بالرجوع الى حكم العقل وليس
كذلك للعامي بالاجماع على انا لا نجوز التخيير

وفيه حسم مادة السؤال ٥ عدنا الى تتمة
كلامه رضي الله عنه قال وانما قلنا انه متى
اختار احدهم للاستفتا منه والرجوع
الى اقواله لم يجز له الاخذ بفتوى غيره الا
اذا كانت احوط لانا لو جوزنا له ذلك لكنا قد
جعلناه مخيرا في الاحكام فمتى افتاه احدهما
بالحظر والاخر بالاباحه كان له ان يختار الاباحه
وقد بينا ان ذلك ليس بتخيير وانما هو اخذ بالاباحه
دون الحظر وذلك ترجيح الاباحه مع الحظر مع
انه ارجح منها من حيث هو احوط وذلك
لا يجوز لانه ترجيح الانقص على الارجح وعكس
هذه القضيه هو الواجب فاما اذا كانت

فتوى

فتوى غيره احوط فله الاخذ بالحيطه لان العالم
الذي هو المفتي لو عمل باجتهاد غيره لانه احوط
لكان ذلك جايزا بل هو الاولى وكذلك يجب ان
يكون حال المستفتي لانه ليس اعلا حالا من المفتي
في ذلك وقد اعترض ذلك امامنا المنصور بالله
عليه السلام قال وهذا هو الذي يختاره الا في رجوعه
الى الاحوط اذا كان قوله لغير امامه فانه لا يجوز
له الرجوع اليه على الاطلاق الا ان يتفق قول امامه
وقول ذلك العالم الاخر في كون الفتوى من
قبيل واحد كان يكونا جميعا من قبيل الحسن
ويقول احدهما فعله اولى مثلا ويقول الاخر
هو مباح فان فتوى التادب اولى فان قال احدهما

ان الفعل مندوب وقال الاخر هو واجب عمل
بقول امامه ولا يكون الوجوب في حقه احوط
لانه اذا اعتقد وجوبه اعتقد قبح تركه فيكون
مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على
مثله ذلك قبيح وهو مع تركه راجع الى اصل
يومنه الخطا وهو العمل على قول من وجب عليه
اتباعه واعلم ان ما ذكره عليه السلام ظاهر
لو كان غرض شيخه رضي الله عنه ما يرجع
الى الاعتقاد ح فاما متى كان غرضه مجرد
العمل فلا وهو ايضا بين في الاباحة والندب
لانه ليس له ان يعتقد كون الفعل مندوبا وعند
من يقلده انه مباح فان قيل ليس يقلد امامه في
الاعتقاد للندب ولا الاباحة وانما يعمل فقط قلنا

وكذلك

وكذلك في الوجوب فقد وقفنا موقفا واحدا
وتحصل الكلام في الاحوط انه اما ان يرجع به
الى الاشق الاشد واما ان يرجع به الى الوجوب
والاسقاط او التقبيح والاباحة فان رجع به
الى الاول فان كان من باب المعاملات كان ذلك
احوط في حقه اذ ليس الا تسليم الحق وضمانه ولا
اعتقاد وان كان من باب العبادات لم يجز العمل
على مخالفة امامه ولا يكون ذلك احوط في حقه
كالعدول عن التيمم الى الغسل الى بالما البارد
الذي ليس بطاهر عند امامه بطهر وعند
غيره غير مطهر وذلك لانه في احد الحالتين قد
اغتسل بالبئر بطاهر وفي احدهما قد تركه
استعمال ما هو طاهر فلم ينفك عن خطر فاذا لا
خطيه

في هذه المسئلة ٥ واما القسمان الاخران فانه
متى كان ايضا من باب المعاملات امكنه العمل
بالاحوط من دون اعتقاد كانه يفتي بلزوم
غرامه وحق فيخرج عن عهدة ذلك بالتسليم
ولاشك ان امامه لا يحظر ذلك او يترك حقا
له عند امامه وغيره يحظره ولا يجعله حقا له
ولاشك ان امامه ايضا لا يوجب عليه اخذ
حقه ومتى كان ذلك من باب العبادات
فانه ان تقابل فيه حظر ووجوب او حظر
وندب فلا حيلة كصوم ايام التشريق
وان كان في باب الندب والوجوب امكنه
الحيطة بان يقيده بنيه مشروطة فهذه طريقة
القول في ذلك ٥ واما الموضع الثالث وهو

الكلام

الكلام فيمن يجوز له الاخذ بالفتوى ومن لا
يجوز له ذلك فاعلم ان من يجوز له ذلك فهو
العامي القاصر عن درجة الاجتهاد وهذه
الجملة تتضمن فصلين احدهما ان العامي يسوغ
له العمل على التقليد والثاني ان المجتهد ليس
له له تقليد مجتهد اخر ٥ اما الفصل
الاول فاعلم ان الظاهر من قول الفقها
باسرهم وجل المتكلمين جواز تقليد العامي
للعالم في مسايل فروع الشرع فاما ابو علي
فانه ربما فرق بين الاجتهادات وبين ما الحق
فيه واحدا وربما اطلق القول في ذلك اطلاقا
وذهب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وجماعة

من البعض ادين الى المنع من ذلك وقالوا
الواجب على العامي ان يعرف حكم الحادثه
ويحرم عليه التقليد وانما يرجع الى المفتي
لينبهه على طريق الاستدلال واستدل
على القول الاول باجماع الامه قبل حدوث
المخالف فان الصحابه ومن بعدهم كانوا
يفتون العامه في غامض الفقه ولا يعرفونهم
ادله ذلك ولا ينبهونهم على عللها ويلزمونهم
سوالهم اياهم ولا ينكرون عليهم
اقتصارهم على مجرد اقاويلهم فاما ابو علي
فقد فرق بان العامي لا يامن الخطا على المفتي
فيما الحق فيه واحد فلم يجز تقليده في ذلك بخلاف

المسايل

المسايل الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد
وبعد فان العامي ايضا لا يامن تقصير
المجتهد في اجتهاده فيفتي بالخطا ولا
يامن ان لا ينصحه فيعد الفتوى بالليس
عنده بحق فكذلك ما الحق فيه واحد لانه
انما كلف العمل على ظنه وبعد فاكثر من
قال بان الحق في واحد من باب الاجتهاد سوغ
للعامي التقليد وان كان لا يامن كون
من قلده مخطيا لما كان العامي لا يتمكن
من الوصول الى العلم فكذلك ما الحق فيه
واعلم انما ذكرو رحمه الله تعالى لا يتناول
الاعمال التي من حقها ان يتصل بالاعتقاد

بل انما يتناول الاعمال المحضه دون ما يترتب
على الاعتقاد كاحكام الموالاة والمعاداه
في الدين فانه بمعزل عن هذا المنهاج ٥ واما
الفصل الثاني وهو انه لا يسوغ لبعض المجتهدين
تقليد مجتهد اخر فقد اختلفوا في ذلك
فالمحكي عن ابي علي انه يجوز له ان ياخذ بقول
الواحد من الصحابه وان كان في الصحابه
من يخالفه فان حصل لقول احدهم
ترجيح اخذ به وان عدمه كان مخيرا
وذكر قاضي القضاه ان الاولى ان يجتهد
المجتهد ويعمل على اجتهاده وان خالفه
الصحابي وحكي عن محمد بن الحسن انه جعل
الاصول اربعه ذكر منها اجماع الصحابه

واختلافهما

واختلافهما فجعل الاختلاف من الاصول وهذا
يقتضي جواز الاخذ بالقول المختلف فيه وذكر
الشافعي في رسالته القديمه جواز تقليد
الصحابه وترجيح قول الايمه منهم ومنع
اكثر الفقها والمجتهدين عن ذلك واختلفوا
في جواز تقليد العالم من هو اعلم منه من الصحابه
وغيرهم فحكي ذلك محمد بن الحسن وعن ابي
حنيفه روايتين احدهما جوازه والاخرى
المنع واجاز ابن سريج تقليد العالم من هو
اعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد واكثر
الفقها يمنعون من تقليد العالم من هو اعلم
منه وهو مذهب القاضي وابي الحسين
ووجه ذلك ان اجتهاد المجتهد وعمله

يحسب اجتهاده متعبد به لانه بذلك يكون
مطيعا مطيعا لله تعالى لان الله سبحانه
وتعالى ما نصب الامارة الا وقد اراد من المجتهد
ان يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك
اولى من بعض وليس يجوز اثبات بدل لهذا
المراد المتعبد به الا لانه عقليه او سمعيه
ولا دليل يدل على ذلك فوجب نفيه ٥ واما
الموضع الرابع وهو الكلام فيما يجوز
الاخذ فيه بالفتوى وما لا يجوز الاخذ فيه
بالفتاوي فاعلم ان الذي يجوز الاخذ فيه
بالفتوى ما هو من باب الفقهيات مما طريقه
الاجتهاد او مما طريقه القطع مما يخفى عن
العامي وجه دلالة الدليل عليه ويكون
تكليفه فيه منا ولا لعمل مجرد والذي لا

يسوغ له التقليد عليه ويكون تكليفه فيه
ما خرج عن ذلك من اصول الدين وسائر ما
طريقه العلم اليقين وذلك هو قول اكثر
الفقها والمتكلمين وذهب قوم من اصحاب
الشافعي الى ان للعامي ان يقلد في ذلك و لم
يختلفوا في انه ليس له ان يقلد في اصول الشريعة
كوجوب الصلاة واعداد ركعاتها
والذي يدل عليه ان المقلد لا يامن الخطا على
من قلده والاقدام على ذلك قبيح كالاقدام
على الاخبار التي لا يامن الكذب معها وقد
ذم الله تعالى المقلدين وعابهم بالتقليد
في كتابه المبين فقال تعالى وهو اصدق القايلين

واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع
ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون
شيا ولا يهتدون وفارق مسايل الاعتقاد
ما يكون من باب الاجتهاد لان مبناها العمل
على الظن وذلك مقررا عقلا وشرعا وعلى
ان من يبتغي من ذلك في اصول الشريعة وحجره
في باب التوحيد والعدل مناقض فان اصول
الشريعة لا يعلم الا بعد العلم بما بعد من
اصولها وهي علوم التوحيد والعلم
والعدل واستيفاء ذلك والرد على القايلين
به في موضعه اصول الدين وهذا
حين اتينا على الفراغ من الكتاب
ونحن نحمد الله تعالى على ما اولانا من فواضل

امتنانه

ونبوح بالثنا عليه لما اسداه من خصايص
امتنانه ونرغب الى جوده الذي لا تغيض بحاره
ولا تضيق اغراضه في ان ينفعنا بالعلم ويرخي
علينا ازرة الحلم ويجودنا على محابه من الاعمال
ويذودنا بلطفه عن موانع الوجم والوبال ويغوثنا
برحمته التي لا تقلع شابيبها ولا ترتفع اهاضيبها
من ان يخذلنا من الماجور على غره والمعوج
عن واضح المحجة فقصر وطابنا ويخيب طلابنا
ونبوء بحرمان ما عجله لديه من شريف الرغايب
ونفيس المطالب اللهم فارحم
فاقتنا وانعش كبوتنا واغفر حوبتنا وسيرنا
الى طاعتك سيرا سمحا لا يحوجنا فيه ريث
المتبطي ولا اناة المتلكي حتى نلقاك بوجوه مسفرة

ضاحكه مستبشره امين يارب العالمين وصلى
اللهم على رسولك الامين وعلى اله الغر
الاكرمين وسلم عليه وعليهم اجمعين

نجز الكتاب بعون الله

ومنه ولطفه

فلله الحمد

كثيرا بكره

واصيلا

وكان الفراغ من رقم هذا الكتاب المبارك
في شهر ربيع الاول سنه ١٠٤٠ اربعين بعد
الالف من هجره رسول الله صلى الله عليه وسلم
نسخ بالاجر برسم سيدنا وبركتنا السيد الجليل
الافضل الاكمل الورع الزاهد العارف بالله تعالى
الباذل نفسه في طاعة الله اصل الشجرة الزكيه

وطراز

وطراز العصابة الهاشميه ولي الله بن رسول
رب العالمين السيد عز الدين بن دريب
كان الله له وليا وبه حفيا وعليه راضيا
وله مرضيا وتقبل منه وجزاه خيرا امين

امين امين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي